BT
921
.K63
1900

LIBRARY OF PRINCETON
SEP 26 1901
THEOLOGICAL SEMINARY.

BT 921 .K63 1900

Die Unsterblichkeit der
Seele.

APOLOGETISCHE STUDIEN

HERAUSGEGEBEN

VON DER

LEO-GESELLSCHAFT

I. BAND, 4. HEFT

WIEN.
VERLAG VON MAYER & CO.
1900.

DIE

UNSTERBLICHKEIT DER SEELE

BEWIESEN AUS DEM

HÖHEREN ERKENNEN UND WOLLEN.

EIN BEITRAG ZUR APOLOGETIK

UND ZUR WÜRDIGUNG DER THOMISTISCHEN PHILOSOPHIE

VON

DR. PH. KNEIB.

WIEN.
VERLAG VON MAYER & CO.
1900.

Cum approbatione.

Viennae, die 4. Julii 1900.

Dr. **JOANNES SCHNEIDER**
Vicarius gen.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Druck von Friedrich Jasper in Wien.

DEM HOCHWÜRDIGEN HERRN

FRIEDRICH GOEDECKER

DOMPFARRER ZU MAINZ

IN EHRFURCHT GEWIDMET VON

SEINEM EHEMALIGEN KAPLAN.

Vorwort.

Als Vorwort habe ich nur die Eine Bitte, es möge kein Leser ein Urtheil über die Arbeit fällen, ehe er die ganze Arbeit gelesen hat. Das Ganze als Ganzes soll gewürdigt werden.

Zur Vermeidung von Missverständnissen füge ich bei, dass ich principiell auf dem Boden der thomistischen Philosophie stehe. Jedoch habe ich nicht vergessen, was die Encyclica ‚Aeterni Patris' vom 4. August 1879 über die Bedeutung der Scholastik sagt. Sie will Diejenigen nicht tadeln, welche in ihrem Fleiss, gestützt auf Errungenschaften der Neuzeit, im Ausbau der Philosophie weitergehen. Sie hebt auch hervor, dass »wenn die Scholastiker in Manchem zu spitzfindig waren oder Anderes von ihnen weniger vorsichtig gelehrt wurde, wenn etwas mit den ausgemachten Lehrsätzen der späteren Zeit weniger übereinstimmt oder endlich, in welcher Weise dies nur immer sein mag, unhaltbar sich zeigt, dies keineswegs unserer Zeit zur Nachfolge vorgestellt werden soll«. Ich habe es desgleichen beachtenswerth gefunden, wenn eine Autorität wie Gutberlet es Jemandem zum Lobe anrechnet, dass er »nicht zu jenen Thomasfanatikern gehört, welche mit ihm alle philosophische Forschung abgeschlossen erachten«. (»Natur und Offenbarung«, B. 46, H. 2, S. 120.) Wo mir deswegen die Ausführungen der Scholastik nicht ganz ausreichend erschienen, habe ich es im Hinblick auf höchste und hohe Vorbilder auch ausgesprochen. Möge jeder die gute Absicht erkennen.

Seligenstadt (Hessen), Pfingsten 1900.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

Einleitung.

Seite

Moderne Leugner der Unsterblichkeit 1

Erster Theil.

Das Wissen und das höhere Erkennen oder der Beweis aus Erkennen und Wahrheit.

Erstes Capitel. Die scholastischen Beweise in ihren Hauptmomenten 16

§ 1. Der Beweis aus dem Mangel eines Organs bei der höheren Erkenntniss 16

§ 2. Der Beweis aus der Allgemeinheit und Unzerstörbarkeit des Erkenntnissgegenstandes 36

I. Die Allgemeinheit der Erkenntniss als Beweismittel . . 42

II. Die sogenannte Unzerstörbarkeit des Erkenntnissgegenstandes 55

Zweites Capitel. Der Beweis aus der Erkenntniss in ihrer inneren Beziehung zum Erkenntnissprincip 61

§ 1. Der Beweisgang und die Beweismomente 61

§ 2. Kritik des materialistischen und pantheistischen Seelenbegriffes aus dem Verhältniss der Seele zur Wahrheit . . . 72

I. Der Materialismus und die Wahrheit 72

II. Der Pantheismus und die Wahrheit 82

§ 3. Die Einreden von Strauss 85

Zweiter Theil.

Der Beweis aus dem höheren Wollen.

§ 1. Der thomistische Beweis 90

§ 2. Der Beweis aus der selbständigen Bedeutung, der Würde und dem Werthe der Tugend 93

§ 3. Die sittliche Vollendung als Beweis der Unsterblichkeit nach Kant 97

§ 4. Kritik des materialistischen und pantheistischen Seelenbegriffes aus dem Verhältniss der Seele zur Sittlichkeit mit besonderer Beziehung auf Hartmann 103

I. Materialismus und Sittlichkeit 103

II. Pantheismus und Sittlichkeit 109

§ 5. Tugend und Glück als Eine Vollkommenheit und Vollendung . . 116

§ 6. Die facultative oder bedingte Unsterblichkeit 128

Schluss: Die Frage nach einem Raume für die grosse Zahl der abgeschiedenen Seelen 132

Einleitung.

Moderne Leugner der Unsterblichkeit.

Feuerbach[1] gibt in den Schlussbetrachtungen über seine eigenen Gedanken von Tod und Unsterblichkeit folgende Trostgründe: »Die Sophistik der Theologie kann freilich durch die Allmacht der menschlichen Einbildungskraft den Lebenden allerlei Gaukeleien und Illusionen vormachen, dass sie den Tod nicht fühlen, die Ihrigen nicht schmerzlich vermissen; aber das unverdorbene, noch nicht für den Unterschied von Schein und Wesen, Wahrheit und Lüge abgestumpfte Menschenherz lässt sich nicht durch die Gaukeleien und Vorspiegelungen der Theologie an der Wahrheit und Heiligkeit seines Schmerzes irre machen. Das wahre Herz verschmäht sogar alle religiösen Scheintrostgründe, es hält es für Sünde gegen den geliebten Todten, sich über seinen Verlust zu trösten, ihn nicht aufs Schmerzlichste zu empfinden; es betrachtet den Schmerz als ein heiliges Opfer, das es den Todten darbringt. Kurz, der Tod ist ein Uebel, wofür kein Kraut gewachsen ist — am wenigsten auf dem Miste der Theologie.«

»Ach, in der geistlichen Herren Aesthetik ist oberster Grundsatz,
Die Komödie ist nichts, welche nicht ewig fortgeht,«

— mit diesen Worten klagt Feuerbach[2] über die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele.

»Sechs Werktage sind hier, drauf folget ein einziger Sonntag,
Jenseits aber da ist ewige Kirchweih! Juhe!«

— mit diesen Worten spottet Feuerbach[3] über ein ewiges Fortleben nach dem Tode und über populäre Vorstellungen von dem ewigen Leben.

[1] Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Leipzig 1847, S. 375.
[2] A. a. O., S. 132.
[3] A. a. O., S. 128.

»Heilig ist mir der Schmerz, deshalb unheilig der Trostgrund,
Welcher das Herz nur betrügt, um nicht zu fühlen den Schmerz,«

— mit diesen Worten klagt Feuerbach[1] die Lehre von der Unsterblichkeit des Betruges an.

»Fürchte Dich nicht vor dem Tod, Du verbleibst ja stets in der Heimat
Auf dem vertraueten Grund, welcher Dich liebend umfängt.« (S. 130.)

»Leben begehrst Du vom Tod? O! strebe lieber nur darnach,
Dass die Menschheit dereinst Dein noch mit Liebe gedenkt.«

— mit diesen Worten tröstet Feuerbach[2] die, welche vor dem Tode sich fürchten.

Es mag richtig sein, was im Vorwort des Buches gesagt wird[3]: »Dass die Seele nach dem Tode übrig bleibt, ist gewiss erst geglaubt und dann bewiesen worden.« Aber wenn behauptet wird: »Dieses zu glauben ist nicht seltsamer ..... als ein Mädchen eine Göttin und ein gekröntes Haupt unsterblich zu nennen«, so hat man die gewaltige Geistesarbeit vergessen oder man kennt sie nicht, jene Geistesarbeit, die mit Ernst und Würde und nicht mit Spott und Hohn, mit Tiefe und Gründlichkeit und nicht mit einer eleganten seichten Oberflächlichkeit Grundfragen des Menschen und des Menschenlebens untersucht hat, jene Geistesarbeit, die, von Plato (und Aristoteles) angefangen, durch die christliche Philosophie, besonders die Scholastik, aufgenommen und weitergeführt, noch nicht ihre Geltung und ihre Ueberzeugungskraft verloren hat. Wenn auch zugegeben werden muss, dass man in einzelnen Beweisen vielleicht zu weit gegangen ist, dass die formale Abstraction zum Nachtheil der realistischen Würdigung in diesen Argumenten hie und da zu sehr in den Vordergrund trat, so sind doch die Grundergebnisse jener Forschungen auch heute noch geeignet, Fundamente abzugeben zu Beweisen und Beweisgründen, die auf keinen denkenden Forscher ohne den gewaltigsten Eindruck bleiben, sei seine wissenschaftliche Richtung auch die allerentgegengesetzteste.

Ein anderer Gegner der Unsterblichkeit, David Friedrich Strauss[4] stellt eine Untersuchung an über die für die Unsterb-

[1] A. a. O., S. 131.
[2] S. 129.
[3] A. a. O., V.
[4] Der alte und der neue Glaube. Leipzig 1872, S. 120—121.

lichkeit beigebrachten Gründe. Zwar setzt er sich zunächst mit sarkastischen Gründen über ihre Beweiskraft hinweg: »Die Lehre, dass der hier unterdrückte und leidende Rechtschaffene drüben aufgerichtet und belohnt, der hier prassende und schwelgende Bösewicht in einem künftigen Leben bestraft werden solle, diese Vergeltungslehre wollte doch gegen mögliche Zweifel begründet sein; ja die allgemeine Frage konnte in die Länge nicht ausbleiben, woher wir denn überhaupt das Recht nehmen, dem Augenschein, der im Tode den ganzen Menschen, wie er war, zu Grunde gehen sieht, zu widersprechen, und einen Theil desselben, von dem nirgends etwas (!!??) wahrzunehmen ist, fortdauern zu lassen. In der That ist diese Voraussetzung der ungeheuerste Machtspruch, der sich denken lässt, und wenn man nach der Begründung fragt, so stösst man nur auf einen Wunsch. Der Mensch möchte im Sterben nicht zu Grunde gehen, darum glaubt er, er werde nicht zu Grunde gehen. Das ist freilich ein schlechter Grund. Darum wird er auf alle mögliche Weise herausgeputzt.« (A. a. O., S. 123).

Strauss beruft sich auf den Augenschein, der im Tode den ganzen Menschen, wie er war, zu Grunde gehen sieht, und dieser soll ihm, wie es scheint, die Berechtigung geben, sich von vornherein auf den Standpunkt der Negation der Unsterblichkeit zu stellen und nicht etwa auf neutralen Boden, auf dem mit beiden Möglichkeiten (nämlich der Unsterblichkeit und der Sterblichkeit der Seele) gerechnet wird. Allein Strauss scheint zu vergessen, was er als Mann der Wissenschaft nicht übersehen dürfte, er scheint zu vergessen, dass es viele Wahrheiten gibt, die theils gegen den Augenschein,[1] theils wenigstens über den Augenschein gehen. Sich auf den Augenschein berufen, heisst nie und nimmer einen von vornherein eingenommenen Standpunkt begründen.

Teichmüller (Ueber die Unsterblichkeit der Seele, Leipzig 1879, S. 12 ff.), ein begeisterter Vertheidiger der persönlichen Unsterblichkeit, nennt diesen Standpunkt, den Strauss vertritt, den Standpunkt des »gesunden Menschenverstandes« (wir würden sagen des Alltagsverstandes) und gesteht diesem sein Recht zu, wenn er sagt: ». . . Der gesunde Menschenverstand hat einen beschränkten Gesichtskreis und braucht deswegen nicht immer das Rechte zu treffen. Soweit die Menschen nun von diesem Standpunkte ur-

[1] Vgl. das Kopernikanische Weltsystem.

theilen, haben sie von jeher den alten Glauben an die Unsterblichkeit verworfen; der Glaube daran erscheint ihnen entweder als ein überkommener heiliger Wahn oder als entstanden durch eine absichtliche Täuschung, um die Menschen leichter regieren zu können. Indem sie dahinter gekommen zu sein denken, treiben sie nun ihren Spott mit diesem Glauben. Zuerst erinnern sie an das Leben der Seele, soweit es in dem leiblichen Leben physiologisch erscheint; da nun Sehen und Hören, Sprechen und Lachen und Weinen u. s. w. nicht mehr möglich ist nach dem Tode, so scheint offenbar auch das Seelenleben dadurch aufgehoben zu sein. Wäre die Seele noch vorhanden, so müsste sie Wirkungen verursachen; aber man sieht deutlich den eintretenden Tod und nachher keine Spur der Seele. Wie soll man an das Vorhandensein der Seele glauben, wenn man nirgends ein Zeichen ihres Daseins antrifft! . . . . Es ist kein Todter wieder heimgekehrt und hat einen Bericht vom Jenseits als Augenzeuge zu geben vermocht, wie schon mehrere Tausende von Jahren vor unserer Zeit der skeptische Aegypter bei Brugsch sagt, dass noch Keiner wieder aus dem Kasten kam. Oder wie es in der Edda heisst: ‚Leben ist besser, auch leben in Armuth, der Lebende kommt noch zur Ruh', oder: ‚Blind sein ist besser als verbrannt werden, der Todte nützt zu nichts mehr'. Der gesunde Menschenverstand ist nun in allen gesunden Menschen vorhanden; darum ist nichts nothwendiger, als dass alle Menschen ohne Ausnahme, Gläubige wie Zweifler, diese Ansicht vom Tode haben; denn selbst die, welche an ein Jenseits glauben, können doch nie ganz in sich dieses natürliche Urtheil unterdrücken, und es wäre sonst in der christlichen Welt der Schauder vor dem Tode nicht so allgemein.« Zum Schlusse jedoch erkennt er auch die Beschränktheit dieses »gesunden Menschenverstandes« an: »Ist sie (sc. die Seele) selbstständig, so erscheint der gesunde Menschenverstand als kleinlich und beschränkt, der seine eigenen Grundsätze nicht consequent zum Ganzen ausarbeitet!« (S. 12.) »Der gesunde Menschenverstand sieht nur den modernden Leichnam und die Erde, welche dröhnend auf den Sarg in der Grube fällt, und was wir durch den Begriff (d. h. nach Teichmüller den Gedanken) erkannt haben, gilt ihm für Gespenstergeschichte. Wir müssen deshalb wie Columbus, verhöhnt und verlacht als Träumer von denen, welche nur glauben, was sie sehen, und im Kampfe gegen unseren eigenen gesunden Menschenverstand, der sich eifrig mit ihnen wider uns verbindet, jenem noch unentdeckten, aber durch sichere Schlüsse entdeckten Lande entgegensteuern«. (S. 231.)

Strauss nimmt sich aber trotz des anfänglichen Sarkasmus Zeit und Mühe, auch die Gründe der Verteidiger der Unsterblichkeit zu untersuchen.

Den Beweis aus der Vergeltungsidee verwirft er. »Um den göttlichen Geboten nachzukommen, haben wir uns hier manche Lust versagt, manche Pein und Mühsal auf uns genommen, auch manche Anfeindung und Verfolgung erlitten: sollte uns das von dem gerechten Gott nicht in einem besseren Jenseits vergolten werden? Und andererseits die Tyrannen, die Menschenschinder,

die Frevler und Ruchlosen jeder Art, denen hier Alles hinging, Alles gelang, sollte es denen auf immer geschenkt sein, sie nicht in einem künftigen Leben dafür zur Rechenschaft gezogen werden? Bekanntlich hat selbst der heilige Apostel Paulus geglaubt oder zu glauben gemeint — denn ich halte ihn für besser als diesen seinen Spruch — wenn die Todten nicht auferstehen, dann wären er und seinesgleichen Thoren, wenn sie nicht essen und trinken wollten, statt sich um ihrer Ueberzeugung willen in Gefahr zu begeben. Dieser Beweis mochte in einer gewissen Zeit höchst ehrenwerth gewesen sein; doch nur in einer solchen, die in tieferer sittlicher Lebensbetrachtung noch weit zurück war. ‚Wer die Behauptung in den Mund nehmen mag', habe ich schon vor Jahren in meiner Glaubenslehre gesagt, ‚dass es in diesem Leben den Guten oft schlecht, den Bösen gut gehe, und darum eine Ausgleichung in einem künftigen Leben nothwendig sei, der zeigt nur, dass er das Aeussere vom Inneren, den Schein vom Wesen noch nicht unterscheiden gelernt hat.'« [1] Auch der Skotismus greift diesen Beweis aus der Vergeltung an. Cavellus[2] meint, es sei für den natürlichen Verstand nicht erweisbar, dass es eine zukünftige Vergeltung gebe, und auch nicht, dass Gott jetzt oder später dazu verpflichtet sei. Aber selbst wenn das Letztere evident wäre, so sei daran zu erinnern, dass jedes gute Werk seinen Lohn in sich selbst und jedes schlechte Werk seinen Wurm in sich trage. Er citirt die Worte Augustins: »Jussisti Domine, et ita est, ut poena sibi sit omnis animus inordinatus (Aug. conf. I, 12) — Du hast es angeordnet, o Herr, und so ist es, dass jeder (ungeordnete) unsittliche Geist sich selbst eine Qual ist«. Cavellus glaubt also, dass das Hochgefühl der Befriedigung, welches das sittliche Thun begleitet, und das peinigende Gefühl der inneren Verwerflichkeit möglicherweise Lohn, beziehungsweise Strafe genug sein könnten. Das deutet Strauss an mit den Worten: »Wer behauptet, dass es in diesem Leben den Guten oft schlecht geht und den Schlechten oft gut gehe..., der zeigt nur, dass er das Aeussere vom Inneren, den Schein von dem Wesen noch nicht unterscheiden gelernt hat.« Schon die Stoa und nach ihr

[1] Strauss, a. a. O., S. 124.
[2] Opera Duns Scoti, t. II, p. 601.

Clemens v. Alexandrien (Stromata, IV, 6. 22) hat die immanente Gerechtigkeit betont, welche schon hienieden den Frevler treffe. Die Realencyklopädie für protestantische Theologie[1] macht dazu die Bemerkung, dass die Ablehnung des Vergeltungsbeweises fast zum Gemeingut des gebildeten Denkens geworden sei. Wir werden darauf zu sprechen kommen im Verlaufe der Arbeit, wo wir das Verhältniss von Tugend und Glück und ihre Beziehungen zur Vervollkommnung der Seele behandeln. Im Texte der Arbeit werden auch die anderen Einwände und Bedenken von Strauss ihre Stelle und Berücksichtigung finden.

Nur Eines möge hier noch seinen Platz haben. Wenn Strauss[2] glaubt, folgende Beweisform: »Die Seele ist immateriell[3]

[1] Leipzig 1885. Bd. XVI, S. 204.

[2] A. a. O., S. 128.

[3] Immateriell heisst auch manchmal: In Bezug auf den Organismus in Sein und Wirken selbstständig. Diese Bedeutung hat jedoch Strauss nicht im Auge, sondern nur jene: Nicht aus Theilen zusammengesetzt wie der Körper.

Man kann in dem Begriff der Immaterialität drei Momente unterscheiden:

a) Nicht ausgedehnt und aus Theilen zusammengesetzt, wie die Materie;

b) in der Ausübung der Thätigkeiten nicht an die Materie als Mitursache gebunden;

c) in seiner Lebensaufgabe und dem Lebensziel nicht ganz in den Dienst der Materie gestellt.

Fasst man die drei Momente zusammen, so ist Immaterialität nur der negative Ausdruck für Geistigkeit.

Denkt man nur an das erste und zweite Moment oder, wie es oft vorkommt, nur an das erste, so ist aus der Immaterialität für einen Unsterblichkeitsbeweis nicht viel gewonnen.

Aus dem ersten und zweiten Momente allein würde allerdings eine Fortdauer folgen, aber eine Fortdauer als leere, kraftlose Gestalt, als Schemen, wie sich Strauss jede Weiterexistenz denkt. Aus dem ersten Momente allein vollends würde sich auch eine Unsterblichkeit der Thierseele herleiten lassen. Im Kampfe mit dem Materialismus des XVIII. Jahrhunderts liess man den Begriff der Immaterialität als Einfachheit zu sehr in den Vordergrund treten. Dadurch kam man einestheils dazu, auch den Thierseelen Unsterblichkeit zuzuschreiben (Leibniz, Thomasius, Beier, Meier), andererseits war es den Gegnern der »Schulphilosophie« leicht, die Behauptung aufzustellen, dass die Metaphysik an dem Materialismus einen alles überwindenden Gegner gefunden habe. Goethe sagt von der Lectüre des Buches von Holbach, System der Natur: »Wenn uns dieses Buch einigen Schaden gebracht hat, so war es der, dass wir aller Philosophie, besonders der Metaphysik, herzlich gram wurden. . . .« (Siehe bei Lange, Geschichte des Materialismus. I. Iserlohn 1873. S. 408.) (Vgl. überhaupt S. 393 ff.)

und einfach, kann sich daher nicht auflösen,« sei die einzige Leistung der Seelenlehre der alten Metaphysik, so scheint er sich doch nicht ganz genau in den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele umgesehen zu haben. In den Beweisen aus der höheren Erkenntniss wird hauptsächlich aus der Art der Erkenntniss auf die Selbständigkeit der Seele in Thun und Sein geschlossen, die Immaterialität ist nicht einmal das Hauptbeweismoment. Gar nicht von Strauss berührt werden die Beweise, die aus dem Werthe und der inneren Beziehung der Erkenntniss zur Seele, sowie aus dem Werthe und der inneren Beziehung der Sittlichkeit zur Seele zur Begründung der Unsterblichkeit geführt werden. Sie sollen in den folgenden Ausführungen den Mittelpunkt bilden. Vielleicht ergibt sich gerade aus ihnen, dass der Strauss'sche Satz: »Was so eng und durchaus an das leibliche Organ gebunden ist (sc. die Seele), das kann nach dessen Untergang so wenig fortdauern, als von einem Zirkel nach der Auflösung des Umkreises ein Mittelpunkt übrig bleibt,«[1] doch nicht so unzweifelhaft und unfehlbar richtig ist.

Haeckel[2] in seinen Welträthseln hat der Lehre von der Unsterblichkeit ein eigenes Capitel gewidmet. Am Anfang des Capitels nennt er die Unsterblichkeit »jenes höchste Gebiet des Aberglaubens, welches gewissermassen die unzerstörbare Citadelle aller mystischen und dualistischen Vorstellungskreise bildet«, und am Schlusse kommt er zu dem Resultat (S. 142): »Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele ist ein Dogma, welches mit den sichersten Erfahrungssätzen der modernen Naturwissenschaft in unlösbarem Widerspruch steht.«

Es fällt an dem Capitel auf, dass unter der angeführten Literatur kein alter und, was noch merkwürdiger ist, kein neuer Apologet der Unsterblichkeit Platz gefunden hat. David Strauss, Ludwig Feuerbach, Ludwig Büchner, Carl Vogt, Gustav Kühn, Paul Carus und C. E. Hegeler, M. F. Savage, Adalbert Svaboda, nur Gegner der Unsterblichkeit werden genannt und benützt; von St. Thomas, Pesch (Welträthsel), Fell (Unsterblichkeit der Seele), Teichmüller

[1] A. a. O., S. 129.

[2] Ernst Haeckel, Die Welträthsel. Bonn 1899, S. 216—242.

(Ueber Unsterblichkeit) und von Schell (Gott und Geist) lesen wir nichts.[1]

Zunächst handelt Haeckel vom »primären Thanatismus« (dem ursprünglichen Mangel der Unsterblichkeitsidee). Er wundert sich darüber, dass wir heute noch in vielen philosophischen und besonders theologischen Schriften die Behauptung lesen, dass der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit der menschlichen Seele allen Menschen — oder doch allen vernünftigen Menschen — ursprünglich gemeinsam sei. Er erinnert dagegen an die durch C. Haeckel (Indische Reisebriefe, 1893, 3. Aufl., S. 384) betonte Thatsache, dass mehrere Naturvölker der ältesten und primitivsten Stufe ebenso wenig von einer Unsterblichkeit, als von einem Gotte eine Vorstellung haben (die Weddas auf Ceylon, die Dravidas, die indischen Seelongs, einige Stämme der Australneger u. s. w.). Unserer Ansicht nach ist ein Consensus omnium in der Unsterblichkeitsfrage, sei er nun bejahend oder sei er verneinend, ein wissenschaftlicher Beweis weder für noch gegen die Unsterblichkeit. Wenn deswegen Haeckel glaubt, dass bei den ältesten »Urmenschen« der Mangel des Unsterblichkeitsglaubens bestand, so ist einerseits diese Thatsache nicht erwiesen, am wenigsten durch eine so geringe Zahl von angeblich »thanatistischen« (d. h. mit dem Gedanken an die Unsterblichkeit unbekannten) Urvölkern, andererseits wäre sie ohne jede beweiskräftige Geltung. In Fragen des Denkens entscheidet die begründende Vernunft, nicht das instinctiv sich äussernde Denken. Bezüglich des secundären (d. h. durch Denken erzeugten) Mangels des Unsterblichkeitsglaubens erklärt sich Haeckel den »Aberglauben der Unsterblichkeit« theils aus der »langen Geistesnacht des Mittelalters«, theils aus der Menschenfurcht der Freidenker, von denen nur wenige so kühn waren und sind, ihre Ueberzeugung freimüthig zu äussern. Von den geistreichen Vertheidigern der Unsterblichkeit und ihrer Begründung wird dabei gar nicht geredet. Die Entstehung des Unsterblichkeitsglaubens erklärt er aus dem Ahnencultus, Verwandtenliebe, Lebenslust, Wunsch der Lebensverlängerung, Hoffnung auf bessere Lebensverhältnisse im Jenseits, Hoffnung auf Belohnung der guten und Bestrafung der

[1] Die genauere Citation dieser Werke erfolgt im Verlaufe der Arbeit.

bösen Thaten u. s. w. Von der begründeten und begründenden Hoffnung auf die Vollendung werthvoller und absolut giltiger Anlagen und Ansprüche (Erkenntniss, Sittlichkeit, Wissen, Tugend) redet er nicht. Wir werden im Verlaufe der Arbeit mehr davon sprechen.

Die »Vorstellungen, welche die christliche Kirche über die ewige Fortdauer der unsterblichen Seele nach dem Tode lehrt«, nennt er »phantastisch« und »materiell«. »Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur unbefangen eine der unzähligen Predigten oder auch der phrasenreichen, neuerdings sehr beliebten Tischreden zu lesen, in denen die Herrlichkeit des ewigen Lebens als höchstes Gut des Christen auf Erden und der Glaube daran als Grundlage der Sittlichkeit gepriesen wird. Da erwarten den frommen spiritualistischen Gläubigen im ‚Paradiese' alle Freuden des hochentwickelten geselligen Culturlebens, während die gottlosen Materialisten vom ‚liebenden Vater' ewig durch Höllenqualen gemartert werden.« (S. 228.) — Auf diese Anklagen antwortet namentlich Capitel II der vorliegenden Arbeit (der Beweis aus der Erkenntniss in ihrer inneren Beziehung zum Erkenntnissprincip; vgl. insbesondere § 2: Kritik des Materialismus und Pantheismus aus dem Verhältniss der Seele zur Wahrheit), sowie der ganze zweite Theil: Beweis aus dem höheren Wollen (vgl. insbesondere § 3: Kritik des Materialismus und Pantheismus aus dem Verhältniss der Seele zur Sittlichkeit, und § 5: Tugend und Glück als eine Vollkommenheit und eine Vollendung).

Wenn Haeckel ferner von der Annahme einer »Aetherseele«, einer »Luftseele«, einer »flüssigen und festen Seele«, sogar von einem »Seelenschnee« redet, so kann er entweder nur vereinzelte Annahmen im Auge haben oder er verwechselt den Begriff der Seele mit Bildern, die man anwendet, um sich den Geist auch zur sinnlichen Vorstellung zu bringen. Unser Denken knüpft nämlich gern an sinnliche Bilder an und haftet an sinnlichen Vorstellungen, wobei wir jedoch das Bild von dem Ding und die Vorstellung von dem Denkinhalt genau unterscheiden. Wenn man das Letztere nicht immer gethan hat (vgl. Tertullian), so war das eben ein Fehler.

Der Geist ist nicht Luft, nicht Aether, nicht Schnee, nicht Gas, sondern eine selbständig denkende und wollende Kraft,

die neben dem Moment der Einfachheit und Untheilbarkeit auch das Moment der Selbständigkeit aufweist, insoferne sie im Unterschiede von materiellen Kräften nicht im Dienste und in den Zwecken des Stoffes aufgeht, sondern eigene Zwecke hat, Wahrheitserkenntniss und Wahrheitsbesitz, Tugendübung und Tugendbesitz.

Zu diesen materiellen Kräften gehört auch die Thierseele. Sie hat nur die Aufgabe, den thierischen Organismus in Erhaltung und Fortpflanzung zu fördern. Wenn deswegen Haeckel meint (S. 233), manche Seelen der höheren Thiere müssten ebenfalls unsterblich sein, der Mensch zeichne sich nicht durch eine neue Art oder durch eine nur ihm zukommende Function der Psyche aus vor den höheren Thieren, so ist er im Irrthum. Erfahrungen eines sonderlichen Oberförsters, der nur mit seinen Hunden und mit einigen gering beanlagten Dienstleuten in einem herrlichen Walde von Ostpreussen gelebt hat, sind wohl kaum als ernst-wissenschaftliche Begründungen anzunehmen. Haeckel betont sie nämlich.

Es folgt bei Haeckel (S. 234 f.) nun eine kurze Kritik der Beweise für und gegen die Unsterblichkeit der Seele. Die Gründe für die Unsterblichkeit entspringen nach ihm »zum grössten Theile nicht dem Streben nach Erkenntniss der Wahrheit, sondern viel mehr dem sogenannten Bedürfniss des Gemüthes, d. h. dem Phantasieleben und der Dichtung«. Nicht ein einziger der Gründe für das ewige Leben der Seele soll wissenschaftlich sein.

»Der theologische Beweis, dass ein persönlicher Schöpfer dem Menschen eine unsterbliche Seele eingehaucht habe (meistens als Theil seiner eigenen Gottesseele betrachtet), ist reiner Mythus« (S. 235).

Der Nachweis des mythologischen Charakters fehlt. Uebrigens legt die Theologie auf diesen Beweis fast gar keinen Werth.

»Der kosmologische Beweis, dass die sittliche Weltordnung die ewige Fortdauer der menschlichen Seele erfordert, ist unbegründetes Dogma« (S. 439).

Auf diesen kurz gefassten Vorwurf gibt der ganze zweite Theil der Arbeit eine Antwort.

»Der teleogische Beweis, dass die höhere Bestimmung des Menschen eine volle Ausbildung seiner mangelhaften irdi-

schen Seele im Jenseits verlange, beruht auf einem falschen Anthropismus« (S. 435).

Eine Erwiderung auf diese Annahme durchzieht den grössten Theil der vorliegenden Ausführung (von Capitel II des ersten Theiles bis zum Schluss).

»Der moralische Beweis, dass die Mängel und unbefriedigten Wünsche des Daseins durch eine ‚ausgleichende Gerechtigkeit' im Jenseits befriedigt werden müssen, ist ein frommer Wunsch, weiter nichts« (S. 435).

Dass diese frommen Wünsche nicht so einfachhin abzuweisen sind, versucht der § 5 des zweiten Theiles nachzuweisen: Tugend und Glück als eine Vollendung und eine Vollkommenheit.

»Der ethnologische Beweis, dass der Glaube an die Unsterblichkeit ebenso wie an Gott eine angeborene, allen Menschen gemeinsame Wahrheit sei, ist thatsächlicher Irrthum« (S. 435). — Angeborene Wahrheiten gibt es nicht und werden auch von den Vertheidigern der Unsterblichkeit nicht angenommen. Auch wir halten den Beweis aus der »Ueberzeugung aller« für unwesentlich und unwissenschaftlich und nehmen deswegen auf ihn keine Rücksicht.

»Der ontologische Beweis, dass die Seele als ein ‚einfaches, immaterielles und untheilbares Wesen' unmöglich mit dem Tode verschwinden könne, beruht auf einer ganz falschen Auffassung der psychischen Erscheinungen; sie ist ein spiritualistischer Irrthum.«

Nach unserer Ansicht beruht dieser Beweis nicht auf einer falschen Auffassung, sondern nur auf einer nicht ausreichenden Betrachtung der psychischen Erscheinungen. An sich ist die Annahme kein Irrthum, jedoch ist sie kein Beweis für die Unsterblichkeit, weil die sterbliche Thierseele auch einfach, immateriell (in gewissem Sinne) und untheilbar ist. Der Begriff »immateriell« wäre näher zu erklären in allen seinen Momenten. Erst die Immaterialität in dem Sinne, dass die Seele nicht im Dienste der Zwecke des Stoffes steht, sondern eigene Zwecke hat, weist die Seele nach als Geist, was die Thierseele nicht ist. Spiritualistisch könnte der Irrthum also noch keineswegs genannt werden. Wenn die Immaterialität in ihrer ganzen Bedeutung genommen wird, dann ist der Beweis genügend, aber dann ist er auch nicht mehr bloss ontologisch, sondern psychologisch und teleologisch.

In den Beweisen gegen die Unsterblichkeit bezieht sich Haeckel (S. 236) auf die Verbindung der seelischen Erscheinungen mit körperlichen Bewegungsformen, auf die Unmöglichkeit der ersteren bei Abnormität des Gehirns, auf das Wachsen und die Abnahme der geistigen Fähigkeiten in den einzelnen Lebensaltern und Lebensstadien. Dass alles das die Selbstständigkeit und die eigenen Zwecke des Geistes nicht aufhebt, wurde von jeher hervorgehoben und wird auch von uns im Verlaufe der Arbeit an mehreren Stellen betont und nachzuweisen versucht. Dass es Schwierigkeiten sind, braucht nicht geleugnet zu werden, dass es keine neuen Schwierigkeiten sind, ist zur Genüge allen Physiologen und Psychologen bekannt.

Der angeblichen »Langweiligkeit« des ewigen Lebens, auf die Haeckel (S. 239) mit vielen Anderen sich bezieht, wird auch öfters gedacht (vgl. besonders Hartmann's Einwände).

Ob nach Haeckel's Annahme wir zu dem bestimmten Schlusse kommen müssen: »Der Glaube an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele ist ein Dogma, welches mit den sichersten Erfahrungssätzen der modernen Naturwissenschaft in unlösbaren Widerspruch steht,« mag der denkende Leser am Schlusse der Lectüre selbst entscheiden. Wir wollen seinem Urtheile keineswegs vorgreifen, wenn wir auch der Ueberzeugung sind, dass die persönliche Unsterblichkeit der Seele ein wissenschaftlich genügend begründeter Satz ist und kein unbegründetes Dogma.

Erster Theil.

Das Wissen und das höhere Erkennen oder der Beweis aus Erkennen und Wahrheit.

»Wie wird es nach dem Leben sein?« wird in den Vorbemerkungen zu Feuerbach's »Gedanken über Tod und Unsterblichkeit« gefragt. »Es wird nach dem Leben so sein, wie es vor dem Leben war«, heisst die Antwort. Dieser Ausspruch frappirt. »So gut ich vor dem Leben ein Nichts war, so gut kann ich es nach dem Leben sein.« Ein Fortleben für alle Zeiten ist nicht mehr nothwendig und wahrscheinlich als ein Leben seit aller Zeit. Einem Anfang entspricht auch ein Ende. Freilich wird es uns merkwürdig vorkommen, dass eine Unsterblichkeit des Stoffes und der Kraft behauptet wird, und eine Fortdauer des Ichs geleugnet. Freilich ist es auffallend, dass bei den Naturdingen eine Vernichtung nichts anderes ist, als eine Auflösung in die einfachsten Bestandtheile, die nachher für sich fortdauern. Diese einfachsten todten Bestandtheile sollen eine Unsterblichkeit besitzen, welche das einfachste, lebendige, mit Innerlichkeit und Selbstbewusstsein ausgestattete Wesen, die Seele, nicht haben soll?

Wenn das Wasser in seine Bestandtheile, Wasserstoff und Sauerstoff, aufgelöst wird, so ist zwar das Wasser nicht mehr, aber die Elemente Wasserstoff und Sauerstoff, und diese sind unvernichtbar, soweit wir von einem schöpferischen Eingriffe absehen. Wasserstoff und Sauerstoff waren in dem Wasser so eng und innig verbunden, dass die jedem Elemente zukommenden Eigenthümlichkeiten in Sein und Wirken aufgehoben waren und ein neues Sein mit neuer Wirkungsart entstand (Wasserstoff brennt, Sauerstoff unterhält die Verbrennung, Wasser löscht). Und doch war ihr eigenthümliches Sein und Wirken so wenig vernichtet, dass es nach einer Auflösung des Wassers wieder

zum Vorschein kommt. Wenn nun gar zwei eigenthümliche Dinge (Seele und Körper) nur so weit miteinander verbunden sind, dass die Seele, der einfache Bestandtheil der Zusammensetzung, sowohl eine selbstständige, wie auch eine beherrschende Stellung in der Zusammensetzung behauptet, so liegt der Gedanke an eine Fortdauer dieses einfachen Bestandtheiles nach der Trennung viel näher.

Allerdings werden mit diesen Bemerkungen Probleme und eines Beweises bedürftige Behauptungen bereits als Thatsachen und anerkannte Wahrheiten eingeführt. Es ist nicht allgemein anerkannt, dass unser Organismus im Zustande des Lebens eine Zusammensetzung aus Seele und Körper darstellt, und noch viel weniger wird allgemein zugegeben, dass die Seele selbstständig und beherrschend ist.

Es war von jeher klar, dass diese zwei Punkte zuerst und in erster Linie nachzuweisen sind. Deswegen hat auch die Scholastik gerade darauf ihre Untersuchungen hauptsächlich gerichtet. Sie hat die Thätigkeiten jenes Bestandtheiles am Menschen, dem unser Glaube die Unsterblichkeit zuspricht, in Bezug auf die Selbstständigkeit und die beherrschende Stellung untersucht. Dass die Ergebnisse dieser Untersuchung nicht durchweg befriedigten und von der Unsterblichkeit der Seele keinen klaren stricten Beweis lieferten, zeigt die Kritik, welche die scholastische Richtung des Thomismus gefunden hat an der scholastischen Richtung des Scotismus.[1] Eine Kritik der thomistischen Beweise scheint um so eher gerechtfertigt, als die Beweise fast durchgängig mehr die Art des Seelenlebens, als seinen Inhalt und seinen Zweck betonten; sie suchten viel mehr in der Eigenart des Seelenlebens eine Verneinung der Körperlichkeit nachzuweisen, als ein positives Sein mit einem ganz eigenthümlichen Zweck. Die folgenden Betrachtungen werden das im Einzelnen zeigen. Die physische und metaphysische Seite des Seins und Wirkens der Seele ist bei weitem mehr hervorgehoben, als die psychologische und ethische.

Aber auch die scotistische Kritik, die instinctiv von diesem Mangel an den thomistischen Beweisen geleitet zu sein scheint,

[1] Auch Cajetan u. A. haben kritisirt.

kommt über diesen Mangel nicht hinaus. Sie gibt zwar Material zur Negation an die Hand, aber kein Material zum Aufbauen, sie bestreitet die volle Beweiskraft einzelner Argumente, aber sie liefert keine neuen und gestaltet auch nicht die alten zu völlig beweiskräftigen um. Sie scheint sich mit der Thatsache zufrieden zu geben, dass unser Glaube eine genügende Bürgschaft für die Unsterblichkeit leistet. Wir geben im Folgenden die scholastischen Beweise aus der höheren Erkenntniss in den Hauptzügen wieder, und zwar mit der scotistischen und eigenen Kritik.

Ein genauerer Rückschluss auf den Wesensgrund der Seele als substantia intellectualis und forma substantialis wird dabei nicht gemacht, und es wird mit diesen Begriffen nicht operirt, einmal, weil diese Begriffe nicht allgemein anerkannt und dem modernen Geiste vielfach schwer verständlich sind, und dann, weil man auch ohne diese Begriffe die scholastischen Beweise aus Wissen und Tugend klar wiedergeben und ihre Beweiskraft genügend darstellen und würdigen kann.

Thomisten sowohl wie Skotisten unterscheiden zwischen einer absoluten und relativen Unsterblichkeit. Die absolute Unsterblichkeit kann nur einem Wesen zukommen, dessen Vernichtung einen Widerspruch in sich enthält, das mit Nothwendigkeit ist und deswegen immer sein muss (Gott). Die relative Unsterblichkeit, wie sie die christliche Lehre für die Engel und die Menschenseelen behauptet, kommt jenen Geschöpfen zu, die als Geschöpfe zu ihrer Existenz des fortlaufenden schöpferischen Willens bedürfen, deren Natur, Eigenschaften und Zweck aber die Möglichkeit einer ewigen Fortdauer und den Anspruch darauf begründen.[1]

Wir denken natürlich an die Unsterblichkeit als an die persönliche Fortdauer des Geistes mit seinem Wesens- und Lebensinhalt, nicht an eine schattenhafte und nicht an eine unpersönliche Fortdauer, wie erstere das heidnische Alterthum, letztere der Pantheismus lehrt (Aufnahme in den Allgeist).

Hätten wir die scholastische Beweisführung allein im Auge, so könnten wir dem ersten Theil die doppelte Ueberschrift (Beweis aus der Erkenntniss oder aus der Wahrheit) nicht geben. Denn es wird in den scholastischen Beweisen fast gar

[1] Duns Scoti, opera, l. c., supplem. ad qu. qu. Duns Scoti, disp. I. sectio XI., No. 2; t. II, p. 598.

kein Werth auf die Bedeutung der erkannten Wahrheit als Wissen und als Wahrheit gelegt. Fast nur die Art der Erkenntniss als einer Loslösung von körperlicher Thätigkeit und die Allgemeinheit der erkannten Wahrheit als Gegensatz zu der einzelnen Körperlichkeit wird betont, nicht die Wahrheit als Zweck der Erkenntniss und die Bereicherung des Geistes durch jede Art von Wahrheit und nicht blos die sogenannten Allgemeinwahrheiten (Artbegriffe).

Ueber die Bedeutung der Erkenntniss als Erkenntniss im Unterschied von der Bedeutung der thierischen Erkenntniss, die dem Organismus dient, wird nichts gesagt.

Erstes Capitel.

Die scholastischen Beweise in ihren Hauptmomenten.

§ 1. Der Beweis aus dem Mangel eines Organs bei der höheren Erkenntniss.

Es hat den Anschein, als ob die Unsterblichkeit schon bewiesen sei, wenn nur die Selbstständigkeit der Seele dargethan ist. An den Anspruch auf Unsterblichkeit, der auch betont und nachgewiesen werden muss, denkt man oft gar nicht; ebenso nicht an einen Lebensinhalt und eine Lebensaufgabe für die abgeschiedene Seele[1]. Diese Selbstständigkeit der Seele nun wollte man von jeher (seit Aristoteles schon) dadurch begründen, dass man Thätigkeiten von ihr nachwies, die sie unabhängig vom Körper ausübe. Nach dem Satze: »agere sequitur esse« schien dann die Selbstständigkeit der Seele im Sein auch klargelegt. Cavellus ist allerdings der Meinung, dass eine Selbständigkeit im Sein nicht schon auf die genannte Weise ausser allen Zweifel gestellt sei (opera Duns Scoti, Lugd. 1639, t. II, p. 602).

Die Scholastik hat, wie gesagt, es versucht, eine Thätigkeit von uns nachzuweisen, an welcher der Organismus nicht

[1] Daher auch der Vorwurf einer schemenhaften Fortdauer als eines leeren Schattens (Strauss).

als Mitursache betheiligt ist. Nach Cap. 68 (l. II, s. c. g.) ist der Intellect in dem intelligere (in der höheren Einsicht) fähig zu einer Thätigkeit, die ohne irgend ein körperliches Organ vollzogen wird.[1] Intelligere non fit per organum. Man nimmt an, dass die Seele, wenn sie in einigen Thätigkeiten eines körperlichen Organes nicht bedarf, nicht ganz und gar mit der Materie verschmolzen ist, nicht gänzlich in ihr und ihrem Dienste aufgeht. Also wird sie auch ohne die Materie existiren können und existiren.

Scotus selbst führt auch diesen Grund an (opera Duns Scoti, Lugduni 1639, Quodlibet. qu. IX; t. XII, p. 228 u. 230). Desgleichen fasst Cavellus den Beweis folgendermassen kurz zusammen: Es gibt in uns eine Thätigkeit, die über alle sinnliche Thätigkeit hinausgeht (opera Duns Scoti l. c. suppl. ad qu. qu. de anima per Hugonem Cavellum disp. I, sectio XIII; t. II, p. 602). Er weist hier hin auf die sogenannte natürliche Ekstase, d. h. das Heraustreten aus der eigenen Körperlichkeit und die rein geistige Beschäftigung mit übersinnlichen Wahrheiten.

Doch übt Cavellus auch sofort Kritik. Er glaubt, dass aus alledem nur die Eine Folgerung hergeleitet werden könne: »Die Seele hat auch Thätigkeiten, die nicht durch ein Organ

---

[1] Auch Kleutgen (Phil. der Vorz. II, Münster 1863, S. 480) erblickt in der Nichtbetheiligung eines Organes beim höheren Erkennen einen Hauptbeweis für den Selbstand der menschlichen Seele und mithin für die Möglichkeit der Fortdauer. »Dahingegen finden wir im Menschen ausser diesem sinnlichen Erkennen ein anderes so beschaffenes, dass es nicht Erscheinung eines zusammengesetzten, sondern nur eines einfachen Principes sein kann und folglich nicht in einem Organ, sondern ohne Theilnahme des Leibes in der Seele allein vollzogen wird. Hat aber die Seele ohne den Leib eine Thätigkeit für sich, so muss sie auch ein Sein für sich haben, das von ihrer Vereinigung mit dem Leibe nicht abhängt.«

Was hat das Bilden des Tones gemeinsam mit Körperlichkeit? Durch das körperliche Organ (Ohr und Gehirn) werden der Seele nur die Reize zugeführt. Sie sind der Stoff, aus denen nachher die Seele den Ton (warum jetzt nicht ohne Mitbetheiligung des Körpers?) bildet. Also wäre auch das Hören des Thieres ein so beschaffenes Erkennen, dass es nicht »Erscheinung eines zusammengesetzten, sondern nur eines einfachen Principes sein kann«. Denn ein Körper kann keinen Ton bilden. Das Tonbilden ist etwas Einheitliches und Einfaches. So könnte man sagen. Wir wollen das nicht als unzweifelhaft richtig hinstellen, sondern nur den Zweifel an der Beweiskraft obigen Argumentes begründen.

gewirkt werden. Jedoch folge nicht daraus, dass die Seele nicht in ihrer Existenz vom Körper abhänge. Sie habe ja die Aufgabe, ihn zu informiren, und sei von Natur aus seine Form. Cavellus führt auch ein Beispiel zur Bekräftigung seiner Behauptung an, das aber vom Standpunkt der Naturwissenschaft als verfehlt bezeichnet werden muss. Er sagt nämlich: »Die Hitze im Wasser macht warm ohne die Mitwirkung des Wassers, und doch folgt nicht daraus, dass die Hitze sein kann ohne das Wasser oder ohne ein anderes Subject. Dass die Hitze warm macht ohne Mitwirkung des Wassers, ist deswegen nicht richtig und kann nicht richtig sein, weil Hitze im Wasser nichts anderes ist, als die rasche Bewegung der Molecüle des Wassers und nicht etwa ein Stoff.

Doch Cavellus gesteht die behauptete Unabhängigkeit nicht einmal völlig zu. Er glaubt, dass die rein geistigen Thätigkeiten immer von Thätigkeiten des niederen Theiles im Menschen begleitet sind und also auch das intelligere nicht vom Körper unabhängig ist. St. Thomas selbst redet auch davon (c. 80, l. II, s. c. g.). Er macht sich den Einwand: »Mag auch die höhere Einsicht nicht durch irgend ein körperliches Organ vollzogen werden, so sind doch ihr Gegenstand die Phantasmata,[1] welche sich zur höheren Einsicht so verhalten, wie z. B. die Farben zum Gesichtssinn: wie daher der Gesichtssinn nicht sehen kann ohne Farben, so kann die mit höherer Erkenntniss ausgestattete Seele nicht erkennen ohne die Sinnenbilder. Es bedarf die Seele auch zur Einsicht jener Kräfte, welche die Phantasmata herstellen, damit sie der höheren Erkenntniss zugänglich gemacht werden, der sinnlichen Denkkraft und Erinnerungskraft, von

[1] Phantasmata sind die sinnlichen Wahrnehmungen der Gegenstände oder auch die durch die Phantasie gestalteten sinnlichen Bilder bei dem Mangel eines sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes, welche selbst die geistigen Vorgänge begleiten, deren Erkenntnissgegenstände in keiner Weise Object der sinnlichen Wahrnehmung sein können. Selbst wenn ich an Gott und Geist denke, bildet sich meine Phantasie irgend ein Sinnenbild, wodurch Gott und Geist concrete Gestalt erhalten. Auf die Thatsache, dass es kein geistiges Geschehen gibt, dem nicht ein körperlicher Vorgang zur Seite geht, stützt ja der sogenannte psychophysische Parallelismus, ein in der modernen Philosophie sehr cultivirtes System, seinen Fundamentalsatz, wonach das geistige und körperliche Geschehen wesentlich identisch sind und nur zwei Seiten oder zwei Erscheinungswesen desselben Geschehens darstellen.

denen es feststeht, dass sie nach dem Körper nicht mehr sind, da sie durch Organe des Körpers wirken.«

Zur Lösung des Einwandes unterscheidet Thomas (c. 81) zunächst zwischen Thätigkeiten, welche durch Organe ausgeübt werden (die sinnlichen und die Ernährungsthätigkeiten), und solchen, welche nicht durch Organe ausgeübt werden (die höhere Einsicht und das Wollen).

Freilich gesteht er nun bezüglich der Nothwendigkeit der Phantasmata zu, dass der Intellect zwar nicht durch ein körperliches Organ wirke, dass der Körper aber immerhin in gewissem Sinne sein Instrument sei, insoferne das Object der höheren Erkenntniss, des Phantasma, im Körper sei. Aber er meint: Wie die Seele, wenn sie vom Körper getrennt ist, in anderer Weise sein wird, so wird sie auch in anderer Weise erkennen, nämlich ohne Phantasma.

Allerdings wäre diese Antwort eine Lösung, wenn eben die eigene Subsistenz nach der Trennung von dem Körper anderwärts und aus anderen Gründen feststünde und nicht erst aus der Unabhängigkeit vom Körper erwiesen werden sollte. Es gibt zudem noch andere Erscheinungen der Abhängigkeit der Seele vom Körper auch beim höheren Erkennen.

»Die Dunkelheit der Nacht und eine gewisse Anämie des Gehirns, die wir nicht aus unserem Willen erklären können, bringt uns in Schlaf und versetzt dadurch den Geist in unbewussten Zustand; ein Sonnenstrahl, der auf die Augenlider fällt, oder ein Geräusch, das die Ohren trifft, rüttelt auch die Seele zum Wachen und zum Selbstbewusstsein auf. Leiden wir durch Schmerzen, die, wie sie auch beschaffen sein mögen, der Seele zukommen, so können narkotische Mittel, in den Magen geführt oder unter die Haut gespritzt, unsere Seele beruhigen. Trägheit und Melancholie besiegen die Aerzte häufig durch Eisenrecepte. Wer wollte leugnen, dass die Niedergeschlagenheit und Gedankenarmuth oft durch eine gute Mahlzeit aufgehoben werden kann, wie ja auch bei Gastereien der freie, lebendige und lustige Austausch der Einfälle erst nach dem Nasswerden der Lippen von Bacchus Gabe erfolgt. Dass die vernünftige Seele durch Verletzung des Gehirns das Gedächtniss verlieren und zum Wahnsinn kommen kann, ist leider gewiss, wie auch, dass das verlorene Bewusstsein durch eine kalte Douche wieder zurückgerufen wird.« (Teichmüller, a. a. O., S. 109.)

Die scholastische Erkenntnisslehre als richtig vorausgesetzt, ist es verständlich, dass der Intellect die sinnliche Vorstellung nöthig hat, um seine Begriffe zu abstrahiren.[1] Aber dass er noch Phantasmata nöthig hat, wenn diese Begriffe bereits gebildet sind, zu Urtheil und Schluss, zur weiteren rein geistigen Forschung über die Begriffe, dass er sie nöthig hat bei Betrachtung von Dingen, die gar nicht dem Gebiete der Körperlichkeit und Sinnenfälligkeit angehören, ist nicht verständlich. Viel näher läge es in diesen Fällen, zu sagen: Die Gehirnthätigkeit ist nothwendige Vorbedingung der geistigen Thätigkeit und sie beeinflusst die Thätigkeit des Geistes, sei es fördernd, sei es hemmend, und wird auch wieder von ihm beeinflusst[2]. Aus diesem Grunde verbinden sich mit allen höheren Erkenntnissen auch Phantasmata, weil die Mitbetheiligung des Gehirns der Erkenntniss eine gewisse Körperlichkeit verleiht, indem sie dieselbe in ein körperliches Bild einkleidet. Aus diesem Grunde

[1] Die Scholastik nimmt nämlich an, dass die Sinne von dem Gegenstand zunächst das Sinnenbild (species sensibilis) herstellen und so den Gegenstand gewissermassen körperlich-geistig machen, so dass dann der Geist aus diesem Sinnenbild den Begriff (die Idee) des Dinges herauslesen kann (species intelligibilis).

[2] Warum und wie dieser Einfluss stattfindet, ist nicht klar. Jedenfalls aber darf man ihn annehmen, ohne die Selbständigkeit der Seele zu schädigen. Die enge Verbindung im Sein rechtfertigt auch die Annahme einer engen Verbindung im Wirken (agere sequitur esse). Das Sein der Seele ist ständig mit dem Sein des Leibes verbunden, also darf auch das Wirken der Seele ständig mit dem Wirken des Leibes verbunden sein. Wenn die Seele so eng mit dem Leibe vereinigt ist, warum soll ihre Beeinflussung durch Nervendispositionen und Nervenerregungen nicht auch direct und unmittelbar möglich sein und umgekehrt? Durch einen Einfluss der Seele auf körperliche Zustände und Handlungen wird deren Körperlichkeit nicht aufgehoben und durch einen Einfluss der Gehirn- und Nerventhätigkeiten auf den Geist nicht deren Geistigkeit. Ohne den Selbstbestand und die Eigenart des Geisteslebens zu beeinträchtigen, darf man wohl behaupten, dass die Seele, so lang sie mit dem Körper vereinigt ist, nicht geistig thätig sein kann, wenn nicht das Gehirn mitthätig ist, und dass die Seele leichter oder schwerer thätig sein kann, je nachdem die Gehirnthätigkeiten leichter oder schwerer sich vollziehen.

Der Unterschied zwischen dieser und der scholastischen Auffassung ist der, dass nach der Scholastik das Gehirn nur als Stoffvorbereiter dient, nach uns aber die Gehirnbewegung als Bewegung die geistige Bewegung reizt, fördert oder hemmt.

auch lässt es sich leicht und ungezwungen erklären, dass die Erkenntniss anormal ist, wenn das Gehirn anormal ist, dass die Erkenntniss und das Bewusstsein aufhören, wenn das Gehirn gelähmt, erweicht u. s. w. ist. Die Phantasmata sind nothwendig zur höheren Erkenntniss; bei der Bildung der Phantasmata kommt das Gehirn als Organ in Betracht, also wird die geistige Thätigkeit gestört, wenn die Gehirnthätigkeit gestört wird — dieser Satz ist keine so ungezwungene und verständliche, ausreichende Lösung. Das Erste klingt viel naturgemässer und sachlicher als das Letzte. Wenigstens lässt sich darüber streiten, ein Beweis also für die Unsterblichkeit der Seele aus der behaupteten Nichtbetheiligung eines körperlichen Organes an der höheren Erkenntniss nicht zu einem unwidersprochenen und klar überzeugenden gestalten. (Den weiteren Nachweis siehe unten.)

In das besprochene Gebiet gehört auch folgender Beweismodus aus St. Thomas (s. c. g. l. II. c. 79):

»Wenn die menschliche Seele vernichtet wird durch die Vernichtung des Körpers, so muss auch ihr Sein geschwächt werden durch eine Schwächung des Körpers. Wenn aber irgendeine Fähigkeit der Seele geschwächt wird in Folge einer Schwächung des Körpers, dann wird sie es nur per accidens, insoferne nämlich die Kraft der Seele ein körperliches Organ nöthig hat, wie z. B. die Sehkraft geschwächt wird, wenn das Organ geschwächt wird, jedoch nur per accidens. Dies geht hervor aus Folgendem: Wenn nämlich die Fähigkeit direct irgend eine Schwäche träfe, so würde sie niemals wieder hergestellt, auch wenn das Organ wieder hergestellt würde. Wir machen aber die Bemerkung, dass z. B. die Sehkraft wieder hergestellt wird, wenn das Organ geheilt wird, wenn die Sehkraft auch noch so sehr geschwächt schien; deshalb sagt Aristoteles im ersten Buche De anima (t. c. 65), dass ein Greis, wenn er das Auge eines Jünglings bekäme, sehen würde wie ein Jüngling. Da also der Intellect eine Kraft der Seele ist, welche kein Organ nöthig hat, so wird er selbst nicht geschwächt, weder direct noch indirect, durch das Alter oder durch irgend eine körperliche Schwäche. Wenn aber der Intellect bei der Thätigkeit ermüdet oder gehindert wird durch körperliche Schwäche, so geschieht das nicht in Folge einer Schwäche des Intellectes selbst, sondern in Folge der Schwäche der Kräfte,

deren der Verstand bedarf, nämlich der Einbildungskraft, wie sie bei der Erinnerung und beim Denken thätig ist. Es ist also klar, dass der menschliche Intellect und also auch die menschliche Seele unzerstörbar ist.«

St. Thomas gesteht in dem Angeführten eine indirecte Schwächung der niederen Seelenkräfte durch Schwächung des Körpers zu, weil der Körper Organ, Mitursache der Thätigkeiten jener Seelenkräfte ist. Bezüglich der beobachteten Schwächung der höheren Seelenthätigkeit des Verstandes bei Schwächung des Körpers gibt er keine unmittelbar indirecte Schwächung (in Folge Schwächung eines eventuellen Denkorgans) zu, wohl aber eine mittelbar indirecte: das Organ der Einbildungskraft wird geschwächt und in Folge dessen die Einbildungskraft, welche jenes Organ nöthig hat. Ist aber die Einbildungskraft geschwächt, so wird auch die Verstandesthätigkeit geschwächt, weil die Verstandesthätigkeit die Einbildungskraft nöthig hat. Ehe wir eine Kritik dieser Ausführung geben, wollen wir die Schwierigkeiten, welche sie lösen soll, etwas zuspitzen.

Nach thomistischer Annahme wird die Seele des Thieres vernichtet durch die Vernichtung des Körpers, aber nur indirect,[1] insofern die Seele nicht sein kann ohne den Körper. Die thatsächliche Beobachtung zeigt eine indirecte Schwächung der Thierseelenkräfte. Das Pferd sieht nicht so gut, wenn das Auge (beziehungsweise das Gehirn) schwach wird, erkrankt; es sieht gar nicht mehr, wenn das Auge erblindet, obwohl die Seele mit ihren Kräften noch da ist. Nach der festen Thatsache, dass die Seele nicht mehr sieht, wenn das Auge (beziehungsweise Gehirn) erkrankt, und nach der angenommenen Thatsache, dass sie mit dem Körper aufhört, lässt sich der Schluss rechtfertigen: Ist die Sehkraft nicht mehr thätig, wenn das Organ erkrankt ist, so wird sie auch nicht mehr thätig sein, wenn das Organ nicht mehr da ist. Kurz: Sie wird nicht mehr thätig sein nach der Auflösung des Organismus. Das Nämliche kann man bei jeder Thätigkeit der Thierseele feststellen. Am Schluss ergibt sich dann als Resultat: Nach der

[1] Sie wird nicht vernichtet durch eine Auflösung in Theile, weil sie keine hat. Sie ist einfach. Sie verschwindet wie das Licht der Kerze, wenn das Wachs ausgebrannt ist (per accidens).

Auflösung des Organismus wird die Thierseele nicht mehr thätig sein, sie wird nicht mehr sein.[2]

Betrachten wir nun unter diesen Gesichtspunkten die Menschenseele. Die Seele sieht schlechter, wenn das Sehorgan erkrankt, sie sieht gar nicht mehr, wenn das Sehorgan (Gehirn!) vernichtet wird, sie sieht also nicht mehr nach der Auflösung des Organismus. Das Nämliche lässt sich bei allen sinnlichen Seelenkräften der Reihe nach feststellen. Schluss: Also wird die Seele nach Auflösung des Organismus keine sogenannten sinnlichen Thätigkeiten mehr ausüben.[3] Nun lässt sich aber auch

[2] Dieser Beweis ist jedoch keineswegs für gut gewählt zu halten. Wenn wir uns daran erinnern wollen, dass z. B. das Hören eines Tones als Empfindung keine Bewegung, nichts Materielles sein kann, sondern nur durch innerliche Thätigkeit der Seele erklärt werden kann, so ist der Gedanke nicht unvernünftig, dass die Reize der Schallwellen, die jetzt durch das Gehirn der Seele übermittelt werden, nach der Auflösung des thierischen Organismus der Thierseele unmittelbar, nicht durch einen wesentlich verbundenen Körper, zugeführt werden, so dass das Hören doch möglich ist. Denn, wie Schell (»Gott und Geist«, Paderborn 1896, II, S. 654) treffend bemerkt, ist es ein wissenschaftliches Vorurtheil, der Geist könne keine Einwirkungen von einem Körper erfahren. Thatsächlich erfährt die Geistseele die Einwirkungen ihres Körpers und durch ihn der übrigen Körper, indem sie von den physiologischen Vorgängen des Nervensystems erregt wird. Die Einheit von Körper und Seele macht nicht möglich, was an sich unmöglich ist. Nur müsste eben die Thierseele als Geist nachgewiesen sein, indem sie in ihrem Erkennen und Wollen als sich selbst dienend dargestellt würde. Aber es lässt sich nur ihr Dienst für die Sinnlichkeit erweisen und für den Organismus. Sie hat keinen eigenen Lebensinhalt und Lebenszweck, sondern ihre Aufgabe geht über die Förderung des Organismus in Entwicklung und Fortpflanzung nicht hinaus. Deswegen erlischt sie mit dem Erlöschen ihrer Aufgabe. Darin liegt der tiefste Grund und der beste Beweis ihres Aufhörens mit dem Tode des Organismus.

[3] Man will in neuester Zeit ein Licht entdeckt haben, dass man sogar durch die Schläfe (und nicht durch die Augen) ins Gehirn führen kann, so dass man thatsächlich sieht ohne Augen. Sollte es nicht möglich sein, dass es auch ein Licht gibt, welches ohne Gehirn direct auf die Seele wirkt? Denn dass Körperliches ausserhalb der Wesensverbindung nur durch den körperlichen Wesenstheil auf Geistiges wirken könne, ist ein Dogma ohne Offenbarung (vgl. Anmerkung 2). Es wäre also das Sehen auch noch nach dem Tode möglich (Thomas nimmt die Unmöglichkeit an). Wenn wir daran denken, wie hier schon die sinnliche Erkenntniss als Erkenntniss (die Schönheit einer Landschaft, der Gehalt eines Tonstückes, die plastische Nachbildung der Natur; Licht, Blitz, Donner u. s. w.) Werth hat, als ein Theil des Bildes der ganzen Welt in uns und nicht blos als gehorsamer

eine indirecte Schwächung der Denkkraft, der höheren Verstandesthätigkeit nachweisen. Der Verstand ist anormal, wenn das Gehirn anormal ist, der Verstand wird schwächer, wenn das Gehirn schwächer wird, die Verstandesthätigkeit hört auf, wenn das Gehirn gelähmt ist (Ohnmacht, Betäubung). Folglich kann man sagen: Der Verstand wird nicht mehr thätig sein, wenn das Gehirn nicht mehr sein wird. Aehnliches lässt sich vom Willen nachweisen.

Schlussfolgerung: Also wird die Seele überhaupt nicht mehr thätig sein, wenn das Gehirn nicht mehr sein wird. Sie wird nicht mehr thätig sein und nicht mehr sein, wenn der Organismus aufgelöst ist.

Die Lösung liegt nach Thomas in der Phantasie als der Vermittlerin zwischen körperlichem Organ und Verstandesthätigkeit. Weil die Phantasie des körperlichen Organes bedarf, wird sie vom Körper in Mitleidenschaft gezogen, und weil der Verstand der Phantasie bedarf, wird er also mittelbar-indirect auch von der körperlichen Disposition beeinflusst. Eine Lösung liegt jedoch darin nicht. Es ist allerdings verständlich, wie bereits gesagt, dass der Intellect des Phantasiebildes bedarf, um seine Begriffe zu bilden, aber dass er nachher noch ihrer bedarf, ist nicht verständlich. Ferner kann man gerade so gut behaupten, die Bildung der Phantasmata sei eine das Denken begleitende Erscheinung, eben weil etwas Körperliches, sei es als Reiz oder Antrieb, sei es als Disposition, unerlässliche Vorbedingung des Denkens ist, und so das Denken auch in die Sphäre des Körperlichen hinabgezogen wird (allerdings nur in zweiter Linie), als man behauptet, die Phantasie liefere blos eine Unterlage des Denkens, den Stoff, woraus das Denken den Gegenstand seiner Thätigkeit bezieht.[1]

Diener des Organismus im Marktverkehr der leiblichen Interessen, so ist der obige Gedanke gar nicht zu sehr überraschend.

Eine eventuelle Unsterblichkeit der Thierseele würde daraus nicht gefolgert werden können, weil das thierische sinnliche Erkennen keinen Werth als Erkennen, keine bleibende Bedeutung hat, sondern nur im Dienste des Organismus steht und von der Seele nicht im Interesse der Erkenntniss aufbewahrt wird. Es geht füglich ohne Widerspruch mit dem Organismus unter.

[1] Zur vollständigen Lösung ist wohl beides anzunehmen, nämlich
a) dass die Sinnlichkeit den Denkstoff liefert und

Endlich kann man sagen: Wenn die Phantasie so nothwendig ist zur Verstandesthätigkeit, dass der Verstand ohne sie nicht thätig ist und bei ihrer Abnormität auch der Verstand anormal thätig ist, so wird der Verstand auch nicht mehr thätig sein, wenn die Phantasie nicht mehr ist, das Denken, mithin auch die Seele, wird aufhören nach Auflösung des Organismus.

Dagegen sagt man freilich und sagt auch Thomas, dass die Seele nach dem Tode ohne die Phantasiebilder in der Erkenntniss thätig sein wird. Allein das ist eine befriedigende Lösung, wenn die selbstständige Thätigkeit der Seele nach ihrer Trennung vom Körper schon aus anderen Gründen bewiesen ist. Soll eine Unabhängigkeit der Seele vom Körper in einer geistigen Thätigkeit bewiesen werden, so muss sie nachgewiesen werden für die Periode der Vereinigung von Seele und Leib. Einen anderen Modus der Erkenntniss anzunehmen, um einer Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen, ist erst dann berechtigt, wenn

---

b) dass ausserdem sonst noch Gehirnbewegung und Nerverregung in directer (sei es anregender, sei es hemmender) Beziehung zur Geistesthätigkeit steht.

Wenn bei gewissen körperlichen Einflüssen (mässiger Genuss von Wein, mässiges Rauchen) unsere Neigung zur Beschäftigung mit schweren Problemen grösser wird, wenn uns nicht allein mehr Phantasiebilder und eine mehr bilderreiche Sprache einfallen, sondern wenn uns auch der packendste Ausdruck, die klarste Widerlegung, die verständlichste Fassung, die zwingendste Logik leichter und rascher beifällt, wenn eine körperliche Missstimmung uns zukünftige Ereignisse in den schwärzesten Farben sehen lässt, eine freudige Stimmung aber uns die günstigsten Momente nahelegt, wenn wir in der Aufregung den Nächsten zu scharf beurtheilen, in günstiger Stimmung oft zu mild, so kann wohl kaum die Phantasie als Erklärungsmittel ausreichen.

Was hat es mit der Phantasie zu thun, wenn ein Wahnsinniger sich einbildet, er sei der Kaiser von Russland oder er sei Gott Vater?

Der Thomismus muss aus der Rolle, die er dem Körperlichen bei der Phantasie zutheilt, schliessen, dass die abgeschiedene Seele keine Phantasie mehr hat. Es ginge also der ganze Bestand an Kunsteindrücken und ähnlichen sinnlichen Wahrnehmungen, die wegen ihres Erkenntnisswerthes festgehalten werden, verloren. Poetische Gestaltung, künstlerische Nachahmung wären nicht mehr möglich. Wie viel ginge da für die Seele verloren!

Es ist doch viel natürlicher, anzunehmen, dass die Seele die Phantasiebilder gestaltet

a) nicht so, dass der Körper gleichmässige Mitursache ist, sondern in dem Reiz durch Licht, Schall, Bewegung nur den Stoff liefert, aus dem dann

die Fortdauer der Seele nach dem Tode schon überzeugend begründet ist.

Und wozu den anderen Modus der Erkenntniss? Also blos das Begriffliche und Allgemeine soll Gegenstand der Erkenntniss sein, nicht das Gestaltvolle und Einzelne, das Blasse und Abstracte, nicht das Farbenreiche und Concrete. Man ist beinahe versucht zu wünschen, dass man von einer solchen Erkenntniss erlöst werden möge. Und unsere Gegner argumentiren aus dieser Erkenntniss gegen die Unsterblichkeit (vgl. Hartmann, Das sittliche Bewusstsein. 2. Aufl., Leipzig, S. 40).

Es braucht jedoch keineswegs angenommen zu werden, dass die Phantasie aufhört. Sie ist doch Seelenkraft. Wenn sie also die körperlichen Einwirkungen, die zur Gestaltung ihrer Bilder nöthig sind, ohne den wesensverbundenen Körper direct aufnimmt, so kann sie immerhin thätig sein und wird es sein in normaler Weise, weil Störungen des körperlichen Wesentheiles nicht möglich sind, da sie ja für sich allein besteht. Warum eine werthvolle Seelenkraft, die ja hier auf Erden schon der Seele dient und nicht dem Organismus, untergehen lassen?

---

die Seele mit ihrer Phantasiekraft das Bild gestaltet. Sobald die Seele abgeschieden ist, werden der Seele diese Reize direct ohne den wesensverbundenen Körper zugeführt und sie bildet auch so ihre Phantasmen. Dadurch bleibt die Erkenntniss nicht trocken, kalt, abstract, sondern wird concret und farbenreich.

b) nicht so, dass die Sinnlichkeit blos Object ist, aus dem der Geist seine begriffsmässigen Erkenntnisse schöpft, sondern auch so, dass die Sinnlichkeit als sinnliche Erkenntniss um ihres Werthes willen festgehalten wird. Das Bild, das wir uns von der sinnlichen Welt machen, wäre kein vollständiges und kein wahres, wenn wir diese sichtbare Welt nicht in der Sinnlichkeit auch nachbilden könnten. Es wird dem blassen abstracten Bilde des Begriffes seine concrete Farbenfülle genommen. Was hätte ich von dem Begriffe einer Harmonie, wenn sie nicht durch das Gehör dargestellt wird, was von dem Begriff des Sternenhimmels, wenn nicht sein Gesichtsbild da ist. Es war ein verhängnissvoller Fehler, der Phantasie ihre Bedeutung als Erkenntnissquelle und dem Phantasiebilde seine Bedeutung als Erkenntniss zu nehmen; er war verursacht durch den anderen Fehler, als ob nur die abstracte, die allgemeine Erkenntniss Erkenntnisswerth hätten, nicht das einzelne körperliche Bild und die Combination körperlicher Bilder zu einem interessanten Gesammtbild. So würde die phantasia nur eine ancilla intellectus.

Und wenn die Seele, für sich allein bestehend, geistig thätig ist, wäre es nicht denkbar, dass die Phantasie durch die höhere Thätigkeit zur Gestaltung ihrer Bilder angeregt würde, ganz abgesehen von den Einwirkungen der Gegenstände? Hier schon weckt ja oft ein Gedanke ein Bild, wenn auch der dem Gedanken entsprechende Gegenstand gar nicht vorhanden ist oder überhaupt nicht sichtbar existirt. Es ist nicht nothwendig anzunehmen, dass die Phantasiekraft auch, wenn die Seele allein existirt, das Gehirn nöthig hat, um ihre Bilder herzustellen, oder, wie man sagt, dass die Phantasiekraft und der Körper ein Princip der Erkenntniss sei. Warum soll die Seele in der Wesensverbindung mit dem Körper in Bezug auf eine Kraft nur ein Princip mit dem Körper sein, in Bezug auf andere Kräfte aber nicht? Es darf festgehalten werden, dass die Seele in Allem das Thätige ist, der Körper blos Bedingung der Thätigkeit oder Körperliches, Begleiterscheinung und Anregung, beziehungsweise Ermöglichung der geistigen Thätigkeit. Coprincip ist zwar ein verständliches Wort, aber Klarheit schafft es nicht, sobald man das »Wie« näher untersucht. Auch die Thierseele wäre nach unserer letztgenannten Annahme allerdings in Allem thätig und nicht ein Princip mit dem Thierkörper, allein eine Schwierigkeit liegt darin keineswegs. Die Thierseele wird nicht weiter existiren, weil sie ausser dem Wohle des Organismus keine Aufgabe und keinen Lebenszweck hat. Die Selbständigkeit der Seele wird nämlich am besten erwiesen durch einen eigenen Lebenszweck und eine eigene Lebensaufgabe, die zum Organismus nicht in Beziehung steht.

Uebrigens könnte man — unbeschadet des Wortes Coprincip — bezüglich der Thierseele, die als sterblich angenommen wird, auch Beweisgründe dafür erbringen, dass in gewissen Fällen Körperliches nur Bedingung und nicht Mitursache des Erkennens ist. Es kann zugegeben werden, dass »Seele und körperliches Organ« die innigste Einigung eingehen müssen, damit der ganz untheilbare Sehact sowohl von der Seele ausgehen könne, welcher das eigentliche Wahrnehmen zufällt, wie auch vom Auge,[1] welches ihm concrete Gestaltung, ja eine Art

[1] Ob es nicht statt Auge Gehirn heissen muss? Vgl. die angeblich neue Entdeckung, dass man auch ohne Augen sehen kann.

Materialität verleiht; beide Factoren müssen als ein einziges Princip das Sehen bewerkstelligen. Demnach wirkt die Seele nicht blos auf den Körper, wie etwa ein reiner Geist, sondern nach ihrer sinnlichen Seite bildet sie mit dem Körper, beziehungsweise mit den Sinnesorganen ein einheitliches Princip.«[1] Allein wie steht es z. B. mit dem Hören? Das Ohr (beziehungsweise das Gehirn) hat nur die Aufgabe, die Reize durch die Schallwellen der Seele als Object darzubieten, und die Seele bildet sich aus diesen Reizen den Ton, die Harmonie, die Melodie. Es wird kaum zu beweisen sein, dass Seele und Ohr zusammen ein einheitliches Princip bilden müssen, um die Vorstellung des Tones zu erzeugen. Man kann mit ganz genau demselben Rechte behaupten, das Organ und seine Thätigkeit sei blos die Bedingung der Gehörsvorstellung, wie auch die Phantasie blos Bedingung der höheren Erkenntniss ist, und die durch die Schallwellen hervorgerufenen Reize seien nur die Objecte, der Stoff, aus dem die seelische (Empfindung) Wahrnehmung des Tones gebildet wird, aber gebildet wird allein durch die Seele und nicht durch Seele und Körper als ein Princip.

Doch vergleichen wir nun einerseits den Sehact und andererseits den Höract mit der höheren (geistigen) Erkenntniss.

Das Sehen ist nach Gutberlet und überhaupt nach scholastischer Auffassung, wie schon gesagt, einestheils als Wahrnehmung ein Act der Seele (nur die Seele kann wahrnehmen), andererseits aber, da sein Gegenstand die Qualität der Ausdehnung hat, auch ein Act des Körpers; denn nur das Körperliche ist ausgedehnt und nur das Körperliche[2] vermag Ausdehnung zur Darstellung zu bringen. Seele und Körper sind also im Sehen ein einziges, einheitliches, thätiges Princip. Es ist also weder die Seele noch der Körper selbständig thätig. Seele und Organ gehören in der sinnlichen Thätigkeit als ein Princip zusammen. Erhebt sich also ein beseeltes Wesen nicht über die sinnliche Thätigkeit hinaus, so sind in allen Thätigkeiten Seele und Körper ein Princip. Nach dem Satz: »agere sequitur esse«, den die Scholastik so gerne verwerthet, würde dann folgen: Sind Seele und Körper in allen Thätig-

[1] Gutberlet, Der Kampf um die Seele. Mainz 1899, S. 202.

[2] Ist keineswegs erweisbar, wird aber gewöhnlich angenommen.

keiten ein einheitliches einziges Princip, so sind sie es auch im Sein. Wenn also unsere Wahrnehmung eine Zerstörung des Seins des Organismus wahrnimmt, ist die Annahme berechtigt, dass auch die Seele zu Grunde geht. So leitet man gewöhnlich aus dem physischen Vollzug der niederen Erkenntniss die Sterblichkeit der Thierseele ab.

Von der höheren (geistigen) Erkenntniss behauptet man nun, dass sie nicht durch ein Organ vollzogen wird, und dass also in der höheren Erkenntniss Seele und Körper nicht ein einheitliches Princip der Thätigkeit sind. Die Seele, sagt man, ist in der höheren Erkenntniss selbständig, für sich thätig. Nach dem Satze: »agere sequitur esse«, folgt dann: Ist die Seele in der Thätigkeit selbständig, so ist es auch im Sein. Wenn also unsere Wahrnehmung eine Zerstörung des Organismus constatirt, so ist die Annahme einer gleichzeitigen Zerstörung der Seele nicht berechtigt; hingegen ist die Annahme berechtigt, die Seele werde nicht zerstört, sondern sei unsterblich, dauere ewig fort.

Dass die höhere Erkenntniss aber nicht durch ein Organ vollzogen werde, schliesst man aus der Thatsache, dass einmal kein Organ äusserlich wahrnehmbar sei, und dass ferner die höhere Erkenntniss von Körperlichkeit (z. B. die Begriffe: Wahrheit, Gerechtigkeit, Schönheit, Sitte, Recht, überhaupt das sogenannte Allgemeine) keine Spur an sich trage, mithin auch nur von einem seelischen Princip als alleiniger Ursache ausgehe. Nun erwächst aber die Schwierigkeit, dass auch die geistige Erkenntniss von Körperlichkeit umkleidet ist, indem sich mit der geistigen Erkenntniss Sinnesbilder, sogenannte Phantasmata verknüpfen. Nun läge zunächst der Schluss nahe: Also nimmt auch die geistige Erkenntniss an der Körperlichkeit theil: denn die Phantasmata erscheinen als ausgedehnte Bilder. Die geistige Erkenntniss ist also als Erkenntniss Thätigkeit der Seele, als Erkenntniss mit körperlichen Eigenthümlichkeiten Thätigkeit des Körpers. Seele und Körper sind also zusammen thätig als ein Princip. Nach dem Satze: »agere sequitur esse«, folgt daraus auch das Sein von Seele und Körper als eines einheitlichen Principes. Wenn also unsere Wahrnehmung eine Auflösung des Körpers constatirt, so muss auch eine Zerstörung der Seele festgestellt werden.

Zur Lösung dieser Schwierigkeit sind scharfe Unterscheidungen (distinctiones) anzuwenden. Bei der sinnlichen Erkenntniss des Sehens nämlich trägt die Wahrnehmung selbst (aber nicht der Act der Empfindungsvorstellung, die Ausdehnung ist wie die Schwere etc. psychisches Gebilde), der Inhalt des Sehens den Charakter der Ausdehnung, also eine körperliche Eigenthümlichkeit, an sich. Seele und Körper müssen also als einheitliches Princip bei der Bewirkung der Erkenntniss selbst thätig sein. Bei der höheren Erkenntniss aber erscheint nicht die Erkenntniss selbst, ihr Inhalt, mit körperlichen Qualitäten ausgestattet, sondern nur die Begleiterscheinung, das Phantasma, welches nicht selbst der Inhalt der höheren Erkenntniss ist, sondern nur eine Vorbedingung, das Object, aus welchem die höhere Erkenntniss ihren Inhalt schöpft. Seele und Körper brauchen also nicht in der Erkenntniss selbst als einheitliches Princip thätig zu sein, sondern nur in der Bewirkung einer Vorbedingung der Erkenntniss. Die Selbständigkeit der Seele in der Erkenntniss selbst kann also nicht angefochten werden.

Allein an diese Lösung lassen sich verschiedene Bedenken anknüpfen:

Dass die Gehirnthätigkeit nur Vorbedingung der geistigen Erkenntniss ist, insoferne sie bei der Bildung der Phantasmata mitwirkt, ist keineswegs klar erwiesen. Bei dem dunklen Schleier, der trotz allem Hin- und Herreden über der Art und Weise der Vereinigung von Seele und Körper ruht und über all den Thätigkeiten und Zuständen, die eine Vereinigung beider zur Voraussetzung haben, lässt sich so genau nicht entscheiden, ob etwas blos Vorbedingung oder Mitursache oder wenigstens unerlässliche Bedingung einer Thätigkeit ist. Strauss[1] z. B. meint: »Alle jene angeblichen Eigenschaften der Seele, aus denen ihre Unsterblichkeit erschlossen wird, sind ihr rein willkürlich beigelegt. Uns haben genauere Beobachtungen auf den Gebieten der Physiologie und Psychologie gezeigt, wie Leib und Seele, selbst wenn man sie noch als zwei besondere Wesen unterscheiden will, doch so eng an einander gebunden sind, insbesondere die sogenannte Seele so durchaus durch die Beschaffenheit und die Zustände ihres leiblichen

[1] A. a. O., S. 129.

Organes bedingt ist, dass eine Fortdauer derselben ohne dieses Organ undenkbar wird. Die sogenannten Seelenthätigkeiten entwickeln sich, wachsen und erstarken mit dem Leib, insbesondere mit ihrem nächsten Organ, dem Gehirn, nehmen mit demselben im Alter wieder ab und erfahren, wenn das Gehirn afficirt ist, und zwar so, dass mit einzelnen Gehirntheilen bestimmte einzelne Geistesfunctionen leiden, entsprechende Störungen.«

Soll wirklich aus einer losen Abhängigkeit der höheren Erkenntnissthätigkeit von der Phantasie, die selbst nur Bedingung der Erkenntniss ist, eine so wesentlich innere und feste Veränderung der Erkenntniss bei körperlichen Veränderungen erklärt werden dürfen? Geht diese doch so weit, dass bei anormalem Gehirn die Erkenntniss anormal ist, bei schwachem Gehirn die Erkenntniss schwach, bei bestimmten Lähmungen des Gehirns gar keine Erkenntniss, nicht einmal das Selbstbewusstsein mehr vorhanden ist? Es ist einfach die Frage: Welches Räthsel ist grösser; jenes, dass die Phantasie einen solchen Einfluss auf die höhere Erkenntniss hat, oder jenes, dass die Seele bei der höheren Erkenntniss direct an Gehirnthätigkeit gebunden ist? Denn Geheimnisse sind und bleiben beide Annahmen.

Auch Gutberlet[1] erkennt die Abhängigkeit der geistigen Thätigkeiten vom Gehirn und den Nerven an.

Die vermittelst eines körperlichen Organs vollzogene sinnliche Thätigkeit kann nur Sinnliches, Materielles zum Gegenstande haben: die Erkenntniss ganz übersinnlicher Objecte, wie Gott, Geist, Sein, Nothwendigkeit verlangt ein übersinnliches Princip. Solche Objecte kann die Seele nur mit dem Verstande, einer über die Sinnlichkeit hoch erhabenen Fähigkeit erkennen. Und doch hängt selbst diese geistige, ja jede, auch die immateriellste und abstracteste Erkenntniss unserer Seele vom Gehirn ab, denn es können ja die Geistesthätigkeiten Störungen erfahren, sie können ganz behindert sein, wie im Irrsinn, im Schlafe, in der Trunkenheit. Die Seele als solche aber kann in ihrem geistigen Sein und Thun nicht geschädigt werden. Also muss die Schädigung vom Körper, speciell vom Gehirn herrühren. Es baut sich nämlich unser geistiges Leben auf dem

[1] Kampf um die Seele. Mainz 1899, S. 208.

sinnlichen auf; der Verstand bedarf der sinnlichen Wahrnehmungen, um davon seine geistigen Begriffe zu abstrahiren. Daraus begreift sich, dass mit der Verletzung des Gehirns auch die Verstandesthätigkeit leidet. Die sinnlichen Wahrnehmungen können von einem verletzten Gehirn nicht mehr normal ausgeführt werden; abnorme Sinnesthätigkeit kann aber nicht als Grundlage für gesundes Denken fungiren.

Wenn die Sätze so allgemein ausgesprochen werden: »Abnorme Sinnesthätigkeit kann nicht als Grundlage für gesundes Denken fungiren,« oder: »Der Verstand bedarf der sinnlichen Wahrnehmungen, um daraus seine Begriffe zu abstrahiren. Daraus begreift sich, dass mit der Verletzung des Gehirns auch die Verstandesthätigkeit leidet« — so verfehlen sie ihren Eindruck nicht. Aber wenn man sich genauer nach dem »Wie« und »Warum« fragt, wird die Sache schwieriger und bedenklicher.

Um etwas — sei es Geistiges oder Körperliches — als thatsächlich vorhanden wahrzunehmen, müssen wir eine Einwirkung desselben erfahren. Die Empfänglichkeit für Eindrücke ist die nothwendige Organisation — ob grobsinnlich (mit Zersetzung) oder in verklärter Weise.

Es ist begreiflich, dass die Seele des Körpers bedarf, um Körperliches als Körperliches zu erkennen.[1] Es ist auch begreiflich, dass sie die Begriffe der Dinge, die uns in körperlicher Gestalt entgegentreten, aus den sinnlichen Wahrnehmungen herausliest. Die Kraft der Phantasie bietet ihr ein körperliches Bild, und sie liest nun ihren Begriff heraus.

Aber warum leidet denn mit dem Gehirn auch die Fähigkeit Noth, über rein Geistiges nachzudenken? Man antwortet uns: Weil wir uns auch rein Geistiges unter körperlichen Bildern vorstellen. Aber es entsteht die Frage: Warum ist es uns unmöglich, rein Geistiges zu denken ohne sinnliche Vorstellung? Wenn jemand antwortet: Weil immer Körperliches (z. B. die Gehirnthätigkeit) beim Denken als Anregung und anregende Begleitung mitwirkt und mitwirken muss, so muss man das wohl als eine Lösung gelten lassen. Wenn aber Körperliches in allen Fällen nothwendige Bedingung des Denkens ist, so ist

[1] Es ist aber nicht als unumgänglich nothwendig nachgewiesen.

eine Möglichkeit des Denkens[1] ohne den Körper philosophisch nicht nachgewiesen, auch wenn dargethan ist, dass man Unkörperliches denken kann. Denn Unkörperliches denken und denken ohne körperliche Mitthätigkeit ist zweierlei. Wenn die Seele aber ohne Körper nicht denken kann, kann sie auch ohne Körper nicht existiren. Denn Geist sein und Denken gehört nothwendig zusammen.

Eine bekannte Erwiderung ist die: Sobald die Seele vom Körper getrennt ist, ist die Erkenntnissweise eine andere. Sie braucht dann den Körper zum Denken nicht mehr, denn sie ist in der nämlichen Weise thätig, wie auch die Engel, die nie mit einem Körper verbunden waren. Sie empfängt die Anregung zum Denken in rein geistiger Form und in rein geistiger Art, nicht durch in körperliche Gestalt eingehüllte Erkenntnissbilder. Nur so lange sie mit dem Körperlichen verbunden ist, ist die Erkenntnissweise derartig, dass der Körper mitthätig ist.

Die Antwort der Philosophie[2] auf diese Lösung kann nur eine sein: Die Isolirung der Seele aus dem ursächlichen Weltzusammenhang ist ein grundsätzlich anstössiger Gedanke. Das wären lauter Monaden; die Welt der Gegenstände wäre ganz zwecklos. Ferner: Die Philosophie als solche rechnet nicht mit geschaffenen reinen Geistern. Sie bemüht sich, die Seele als Geist nachzuweisen, d. h. als ein Wesen, das auch für sich ohne Körper existiren kann. Wenn sich in diesen Nachweisen Schwierigkeiten ergeben, so dürfen sie nicht gelöst werden durch einen Recurs auf andere, bereits für sich existirende Geister, oder auf die als wirkliche gedachte mögliche Existenz der Seele für sich allein. Soll dargethan werden, dass die Seele für sich allein, ohne Körper, existiren kann, daraus, dass sie für sich allein denkt,[3] so müssen sich Thätigkeiten ausfindig machen lassen, die sie ohne den Körper vollzieht schon während ihres Zusammenseins mit dem Körper. Aus dem unkörperlichen Inhalte folgt nicht die Möglichkeit des Vollzuges der Erkenntniss

[1] Es ist aber auch kein Grund vorhanden, sie zu leugnen, namentlich sobald gezeigt ist, dass die Seele einen eigenen Lebenszweck und Lebensinhalt hat.

[2] Vgl. auch oben S. 26 über die Armseligkeit der Erkenntniss ohne die Sinnlichkeit.

[3] NB. Ohne Gründe anderer Art.

ohne körperliches Organ. Die thatsächliche Beobachtung weist ständige körperliche Begleiterscheinungen auf. Darüber kommen wir nun einmal nicht hinaus.

Doch man glaubt den Beweis zu retten, wenn man die constatirte Mitbetheiligung des Körpers um ein Glied zurückschiebt. Wir haben schon des Oefteren darauf hingewiesen. Die Phantasie liefert das Bild, aus dem die Seele den Inhalt ihrer geistigen Erkenntniss bezieht, indem sie ihre Begriffe bildet. Die Phantasie fällt aber unter die Gruppe der sinnlichen Thätigkeiten, für die eine directe Betheiligung des Körpers zugegeben wird. Eine Phantasie ohne Körper ist allerdings nicht möglich, aber wohl ein Denken ohne den Körper. Im Denken selbst ist der Körper nicht mitbetheiligt, wohl aber bei der Präparation des Denkstoffes. Die Phantasie mag eines Tages aufhören. Sie ist keine zum Wesen der Seele gehörige Seelenkraft, sondern nur eine durch die Vereinigung der Seele mit dem Körper zufällig gebildete.

Wir fragen: Was fängt aber das Denken an, wenn ihm die Sinnlichkeit keinen Stoff mehr liefern wird? Muss da das Denken nicht aufhören? Und was ist das für eine Erkenntniss, die blos in allgemeinen Begriffen sich vollzieht? Man antwortet uns mit der allbekannten Lösung. Die Seele hat die Phantasie nur nothwendig, so lange sie mit dem Körper vereinigt ist. Nachher wird das Denken vollzogen ohne die Phantasie. Abgesehen von der bereits oben gegebenen Erwiderung[1] bleibt es unbegreiflich, warum die Seele auch bei dem Allerunkörperlichsten die Phantasie nöthig hat, und dass die Phantasie mitthätig ist auch bei logischen Operationen mit Begriffen, die schon längst geistiges Eigenthum geworden sind, als geistige Erkenntnisse erfasst und aufbewahrt. In Bezug auf sie hätte doch die Phantasie ihre Aufgabe längst erfüllt.

Führen wir ein Beispiel an. Wir gewinnen aus Körperlichem, das uns entgegentritt, den Begriff der Veränderung. Wir sehen anderes Körperliche diese Veränderung bewirken und gewinnen dadurch den Begriff der Ursache. In Verbindung mit dem Begriff der Veränderung ergibt sich aus dem Begriffe der Ursache der Satz: Keine Wirkung ohne Ursache. Sobald

[1] Siehe oben S. 19 ff. und S. 23 ff.

diese Begriffe und der Satz gewonnen sind, müsste der Verstand alle Sätze über das Verhältniss von Ursache und Wirkung ohne begleitende Phantasiebilder denken, begreifen und beweisen können. Aber auch diese geistigen Vorgänge vollziehen sich nicht ohne Mitbetheiligung des Gehirns. Die allerabstractesten und tiefsten Erkenntnisse, bei denen man sich alle Mühe gibt, die Phantasie zurückzuhalten und ein reines Denken auszuüben, selbst sie werden unter Mitbetheiligung des Gehirns ausgeführt, selbst die Fähigkeit zu ihnen hängt von dem Gehirn und seinem Zustande ab. Ja, das Gehirn spielt uns den bösen Streich und lässt Phantasiebilder auftreten oder betheiligt sich mit an den Gedanken, in denen wir uns den Begriff des rein geistigen Denkens bilden. Selbst den Begriff von sich selbst vermag das Denken nicht zu bilden, ohne dass das Gehirn mitwirkt.

»Es ist auch nicht in Abrede zu stellen,« sagt Gutberlet weiterhin, »dass im Allgemeinen die Intelligenz durch die geringere oder stärkere Entwicklung des Gehirns bedingt ist . . . Auch die Intelligenz des Menschen hängt mit dem Gehirn zusammen. Freilich nicht lediglich von der Masse des Gehirns hängt die geistige Fähigkeit ab, sondern weit mehr von seinem Bau, insbesondere von der Zahl der Windungen, der Wülste und Furchen auf seiner Oberfläche.« Im Besonderen wird nun diese Behauptung an dem Gehirn des grossen Denkers Helmholtz nachgewiesen. Selbst die secirenden Aerzte erstaunten über die zahlreichen und ungemein entwickelten Gehirnwindungen. Man nahm von dem Gehirn eine Wachsabformung, so dass die anatomische Beschaffenheit dieses ehedem so mächtigen Denkorganes der Nachwelt wird überliefert werden können. Ueber Untersuchungen über Hirnschwere und geistige Befähigung äussern sich bedeutende Physiologen,[1] dass man aus einem hohen Hirngewichte auf eine mehr als gewöhnliche geistige Begabung des Trägers im Durchschnitt schliessen kann.

Die Identität von Gehirn und Seele daraus zu schliessen, ist unlogisch. Man gebraucht ja so oft das bekannte Bild vom Künstler und seinem Instrument. Mit einem schlechten Instrument vermag der grösste Künstler nichts anzufangen, mit einem guten vermag oft auch ein gering Beanlagter Anerkennens-

[1] Ranke, Allgemeine Versammlung der deutschen Anthropologen-Gesellschaft. Kassel 1895. Waldeyer (ebendaselbst).

werthes zu leisten. Uebrigens ist ein stetes Verhältniss zwischen Gehirn und geistiger Begabung noch nicht einmal sicher nachgewiesen, jedoch ganz gewiss die instrumentale Beziehung des Gehirns auch zu den geistigen Thätigkeiten. Soll man nicht jenes Bild umkehren dürfen und sagen: Auch der beste Künstler vermag ohne Instrument nichts. Auch die bestausgestattete Seele kann ohne Gehirn nicht thätig sein, wird also ohne Gehirn aufhören zu existiren.

Kurz und gut: Dass die Seele in der höheren Erkenntniss nicht nothwendig an körperliche Mitbetheiligung gebunden ist, ist philosophisch nicht klar genug nachgewiesen. Warum sollte es nicht möglich sein, dass die Seele Unkörperliches erkennt und doch in dieser Bekenntniss an Körperliches gebunden ist?

Aus der Betonung der Art des Vollzuges der Erkenntniss ist keine Klarheit zu gewinnen. Der Werth, der Bestand und die innere Beziehung der Erkenntniss ist hervorzuheben. Dadurch lässt sich auch die Erklärung des wesentlichen Unterschiedes zwischen der Seele des Menschen und der sogenannten Thierseele gewinnen und überhaupt der innere Unterschied zwischen Mensch und Thier, der sich aus körperlichen und organischen Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten nicht begründen und auch nicht leugnen lässt. Und selbst wenn eine Unabhängigkeit der Verstandesthätigkeit vom Körper nachgewiesen und zweifellos dargethan wäre, so fehlt immer noch der Nachweis des Anspruches auf Fortdauer, der aus dem inneren Werthe und dem Zwecke der höheren Erkenntniss zu liefern ist. Wissenschaftlich genau stünde damit nur das Eine fest, wie auch der Scotismus sagt: Also übt die Seele Thätigkeiten aus, die nicht durch ein Organ und nicht durch den Körper gewirkt werden. — Ihren Zweck und ihre Bedeutung könnten diese immerhin noch im Körper und im irdischen Lebenskreis haben.

§ 2. Der Beweis aus der Allgemeinheit und Unzerstörbarkeit des Erkenntnissgegenstandes.

St. Thomas führt an mehreren Stellen den Beweis aus der Erkenntniss, oft in Verbindung mit anderen Beweisen. Wir geben hier die betreffenden Stellen nur insoweit wieder, als sie

sich auf die Erkenntniss beziehen. »Nichts wird vernichtet durch das, worin seine Vollkommenheit besteht; denn die Veränderungen, welche zur Vollkommenheit und zur Vernichtung führen, sind einander entgegengesetzt. Nun besteht aber die Vervollkommnung der menschlichen Seele in einer gewissen Loslösung vom Körper. Die Seele wird nämlich vervollkommnet durch das Wissen .... In Bezug auf das Wissen aber wird sie um so vollkommener, je mehr sie sich der Erkenntniss des Unstofflichen widmet..... Dadurch also, dass die Seele sich vom Körper **loslöst**, wird sie nicht vernichtet.«[1] Thomas löst auch zugleich einen Einwand. »Wenn aber gesagt wird«, so ungefähr drückt er sich aus, »dass die Vervollkommnung der Seele in der Trennung vom Körper bestehe bezüglich ihrer Thätigkeit, nicht aber bezüglich ihres Seins, so ist das kein sachgemässer Einwand; denn das Handeln eines Dinges beweist seine Existenz wie auch die Art der Substanz und des Seins. Es kann also die Thätigkeit eines Dinges nur insoweit vervollkommnet werden, als auch sein Sein vervollkommnet wird. Wenn also die Seele dadurch, dass sie sich vom Körper und vom Körperlichen loslöst, in ihrer Thätigkeit vervollkommnet wird, so wird sie auch ganz gewiss nicht in ihrem Sein Einbusse erleiden dadurch, dass sie sich vom Körper loslöst.« (l. c.)

»Das, was den Menschen eigentlich seiner Seele nach vervollkommnet, ist etwas Unzerstörbares. Dieses ist die höhere Einsicht.[2] Denn dadurch unterscheidet sich der Mensch von den Mineralien, Pflanzen und Thieren. Die höhere Einsicht nämlich bezieht sich auf das Allgemeine[3] und Unzerstörbare als solches. Das, wodurch etwas vervollkommnet wird, muss dem entsprechen, was vervollkommnet wird. Also ist die menschliche Seele unzerstörbar.«[4]

[1] S. C. G. l. II, c. 79.

[2] D. h. die Verstandeserkenntniss im Gegensatz zur sinnlichen Erkenntniss. Letztere hat auch das Thier, erstere fehlt ihm.

[3] D. h. auf die Artbegriffe, die Wesenheit, die, als im Geiste Gottes bestehend, ewig gedacht wird. »Der Mensch ist ein mit höherer Erkenntniss ausgestattetes lebendes Wesen.« Dies wird immer wahr sein, auch wenn es keine Menschen mehr gibt, und war wahr, ehe es wirklich Menschen gab. So denkt es sich die Scholastik.

[4] S. C. G. l. II, c. 79.

Ganz ähnlich ist ein anderer Beweis in dem nämlichen Capitel: Alles, was in ein Ding aufgenommen wird, wird in dasselbe aufgenommen nach der Art dessen, in dem es ist. Die Formen der Dinge aber werden in den intellectus possibilis (d. h. in den Verstand als Fähigkeit, das Erkannte zu bewahren) aufgenommen, insofern sie actu intelligibel (d. h. thatsächlich durch die höhere Erkenntniss erkennbar und erkannt) sind. Sie sind aber Gegenstand der höheren Erkenntniss, insofern sie immateriell, universell und demnach unzerstörbar sind. Es ist also der intellectus possibilis (und mit ihm die Seele als sein Träger) unzerstörbar.

In Capitel 55 des nämlichen Buches findet sich der nämliche Beweis, auf das Geistige überhaupt (d. h. nicht blos auf die Seele) angewendet: Das Intelligible (d. h. das der höheren Einsicht Zugängliche) ist das, was den Intellect vervollkommnet. Daher sind der Intellect im Augenblick seiner Thätigkeit und das Erkennbare im Augenblick seiner Erkenntniss Eins. Was also dem Erkennbaren zukommt, muss auch dem Intellecte zukommen, weil das Vervollkommnende und das Vervollkommnete **Einer** Art sind. Das Intelligible (durch die höhere Einsicht Erkennbare) aber, insofern es intelligibel ist, ist nothwendig und unzerstörbar. Das Nothwendige ist nämlich durch den Intellect vollkommen erkennbar, das Zufällige aber als solches nur mangelhaft. Denn von ihm gibt es kein Wissen, sondern nur ein Meinen. Deswegen hat der Intellect ein Wissen von dem Zerstörbaren nur insofern, als es unzerstörbar ist; sofern es nämlich allgemein ist. Der Intellect (und sein Träger, der Geist) muss also unzerstörbar sein.

Den Commentar dazu gibt Fell[1] in beredten Worten: »Die Wahrheit als solche ist nicht veränderlich, immerfort im Wechsel begriffen wie die materiellen Dinge in der Naturwelt. Sie kann sich nicht auflösen oder sterben, sie ist nicht gestern entstanden oder wird vielleicht morgen nicht mehr sein. Nein! Das ganze Reich des Wahren als solchen ist ewig unwandelbar. Es war schon vor dieser sichtbaren Welt, ist in ihr unberührt

[1] Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, philosophisch beleuchtet von Georg Fell, S. J. Freiburg 1892 (Ergänzungshefte zu den »Stimmen aus Maria Laach«, 55), S. 57 ff.

von allem Wechsel und wird stets dasselbe sein, wenn auch Alles ringsumher untergehen würde... Die Lehrsätze der Mathematik z. B. waren wahr und richtig, bevor irgend ein Mensch etwas von ihnen wusste, bevor es überhaupt Linien, Flächen, Körper, Grössen (?) gab. Und immer werden sie so bleiben. So verhält es sich mit jeder Wahrheit, metaphysischer, physischer und sittlicher, kurz, mit der ganzen lichten Welt der Ideen.... Ist nun die Wahrheit selbst von unverwüstlichem Sein, so ist es folgerichtig auch der menschliche Geist.... Wohl ist es möglich, dass ein unvergängliches Wesen auch vergängliche Güter begehre, weil sie ihm angemessen sein oder doch scheinen können; aber durchaus unmöglich ist es, dass ein vergängliches Wesen unvergängliche Güter erfasse und naturgemäss als ihm angemessen begehren könne und für immer besitzen wolle.... Die Wahrheit ist die Sphäre, in welcher der menschliche Geist naturgemäss lebt, seine Luft, die er athmet, sein Element, in dem allein ihm wohl ist.... Die Wahrheit erkennen, sie »wissen«, ist nicht eine Thätigkeit, in der die Wahrheit nur den äusseren Gegenstand bildet, nein, der Geist nimmt die Wahrheit thatsächlich in sich auf, macht sie zu seinem innersten Eigenthum und hängt ihr als der immerwährenden Wahrheit an. Kurz, der Geist nimmt, indem er sich die Wahrheit »assimilirt«, selbst an Wahrheit zu. Wenn nun aber gemäss dem richtigen Grundsatz der Naturwissenschaft der thierische Organismus nur solche Elemente aus der aufgenommenen Nahrung zurückbehält, aus denen er selbst aufgebaut ist, so muss auch der Geist aus den Elementen bestehen, die er aus seiner Nahrung aufnimmt. Wäre er also nicht unvergänglich, dann müsste ihm diese Nahrung unverdaulich, ja unmöglich sein, und der Schöpfer hätte den Geist als Missgeburt gebildet, wie zu seinem eigenen Hohn.«

»Wie die Sinne, weil der Leib sterblich ist, ihn auch als Sterbliches wahrnehmen, so muss die Seele, die Unsterbliches betrachtet und denkt, selbst unsterblich sein. Denn die Gedanken und Betrachtungen des Unsterblichen lassen nie von ihr, sondern bleiben in ihr und sind als unauslöschliches Merkmal ihr eine Bürgschaft ihrer Unsterblichkeit.« [1]

[1] Athanasius (Adv. Gent. c. 33. Migne, P. P. Gr. t. 25, col. 63).

»Ea etiam«, sagt der heilige Thomas (Quaest disp. de naim. art. 14 in c), »quae sunt in se ipsis corruptibilia, secundum, quod intellectu percipiuntur, incorruptibilia sunt. Est enim intellectus apprehensivus rerum in universali, secundum quem modum non accidit eis corruptio.« »Wie also der Verstand sich dadurch als geistige Macht offenbart, dass er das Materielle gewissermassen geistig machen muss, um es zu durchdringen, so zeigt er ebenso sehr seine unsterbliche Natur dadurch, dass er das Hinfällige und Vergängliche zum Bleibenden und Unvergänglichen erheben muss, um es in sich als erkannten Gegenstand aufzunehmen. Das Allgemeine, die Idee (universale), ist aber beides zugleich: geistig und unveränderlich.« (Fell, a. a. O.)

Der Scotismus übt an diesem Beweise keine directe Kritik. Scotus selbst (Tr. De rerum principio, t. III, p. 80, No. 6) fasst ihn auch ganz kurz zusammen: »Eine eigenthümliche Thätigkeit führt zur Erkenntniss der Ursache. Aber die Erkenntnissthätigkeit als solche bezieht sich in ihrer Eigenthümlichkeit auf Unzerstörbares, wie z. B. auf die Allgemeinbegriffe und das, was von der Materie getrennt ist. Also ist auch die Substanz, von der diese Thätigkeit ausgeht, unzerstörbar.«

An einer anderen Stelle[1] spricht sich Scotus noch ausführlicher aus: »Das höhere Erkennen ist eine immaterielle Thätigkeit. Also ist das Erkenntnissvermögen immateriell. Also ist auch die mit höherer Erkenntniss ausgestattete Natur immateriell.« Zur näheren Erläuterung führt er aus, dass wir eine Thätigkeit haben und eine Kraft, in denen wir auf keine Weise mit Stoff und Körperlichkeit etwas gemeinsam haben, nämlich die höhere Erkenntnisskraft und Erkenntnissthätigkeit. Diese ist unkörperlich:

a) Insofern sie nicht sinnlich-organisch ist und durch keinen bestimmten Theil des Körpers wiedergegeben wird (t. XII, p. 229),

b) insofern sie sich auf einen Gegenstand bezieht, der vom körperlichen Einzelwesen abstrahirt ist (t. XII, p. 230), und

c) insofern das zunächst und unmittelbar Wahrnehmende und die Erkenntniss Aufnehmende nicht wie beim sinnlichen Wahrnehmen ein körperliches Organ ist (t. XII, p. 230).

---

[1] Quodlibet. qu. IX; opera l. c. t. XII, p. 228.

»Aus dieser Art von Thätigkeit kann geschlossen werden«, so ungefähr beendet Scotus seine Ausführung, »die Immaterialität dieser (d. h. der erkennenden) Natur, d. h. die Möglichkeit, dass sie in ihrem Sein vom Stoffe sich trennt« (und ein eigenes Dasein führt) (l. c.).

So spricht Duns Scotus. Aber Cavellus, der uns versichert, er lehre ganz im Geiste des Meisters, übt an der thomistischen wie auch skotistischen Ausführung Kritik. Nach ihm[1] liegt in der ganzen Darlegung nur so viel, dass die Seele die ihr eigenen Thätigkeiten nicht durch ein Organ wirkt und in diesem Sinne vom Körper trennbar ist, nicht aber in dem Sinne, als ob sie aufhöre, den Körper zu informiren, oder ohne ihn sein könne. Denn sie sei von Natur aus zu einer Vereinigung mit ihm bestimmt. Cavellus gesteht zwar zu, die angeführten Gründe seien sehr schwerwiegend, aber er hält sie nicht für ausschlaggebend. Nach Cavellus ist mit anderen Worten aus dem Gegebenen nicht vollkommen sicher erwiesen die Möglichkeit einer selbständigen Fortdauer, ganz und gar nicht aber erwiesen ist der Anspruch auf eine selbständige Fortdauer. Es wäre der Fall nicht undenkbar, dass die Seele eigene Thätigkeit, unabhängig vom Körper, ausübt und trotzdem nur dazu bestimmt ist, so lange zu sein als der Körper ist. Allerdings muss aus der Eigenthümlichkeit der Erkenntniss die Möglichkeit und der Anspruch auf selbständige Fortdauer der Seele dargethan werden und kann es, allein nicht ganz in der Weise, wie es die Scholastik gethan. Sobald die Eigenthümlichkeit der höheren Erkenntniss feststeht, ist die Begründung der Unsterblichkeit durch diese Erkenntniss nur ein Columbusei.

Das Argument aus der Erkenntniss, wie es die Scholastik geführt hat, erweist sich also nicht als stichhältig, schon wenn es mit scholastischen Waffen bekämpft wird. Noch mehr Bedenken scheinen weitere Einwürfe zu erregen. Doch heben wir zunächst den scholastischen Beweisgang und die Beweismomente noch einmal kurz, scharf und klar hervor.

Beweismittel ist die höhere Erkenntniss, d. h. die Verstandeserkenntniss, und zwar wird betont ihre Allgemeinheit und ihre Unzerstörbarkeit.

---

[1] Duns Scoti opera, l. c., disp. I sect. XIII, ad 1; t. II.

I. Die Allgemeinheit der Erkenntniss als Beweismittel.

Allgemein ist die höhere Erkenntniss zu nennen, insofern wir nach Thomas[1] viele Dinge als Eine Gattung erkennen und folglich ihre Uebereinstimmung in dem, was ihnen wesentlich ist,[2] erkennen. »Weil wir nun das Wesen der Dinge nicht unmittelbar, sondern durch seine Erscheinungen erkennen, so ist es auch wahr, dass wir das Dasein der Gattung, also das Allgemeine in den Dingen erkennen können, indem wir aus dem Gemeinsamen der Erscheinungen, die Gegenstand der Erfahrung sind, die Gleichheit des Wesens erschliessen.«

Die Vorstellung, womit wir das Wesen des Gegenstandes auffassen, ist nach Kleutgen (a. a. O., S. 115), darum allgemein, weil durch sie nicht nur dieser einzelne Gegenstand, sondern viele andere aufgefasst werden können; und das, was wir durch diese Vorstellung denken, das Wesen des Gegenstandes, ist allgemein, insofern es in vielen Dingen, nicht zwar der Zahl, aber der Beschaffenheit nach dasselbe ist.

Je mehr Gegenstände man also in einem Begriffe zusammenfasst und in je mehr Dingen sich das findet, was wir in dem Begriff denken, desto allgemeiner ist der Begriff und in desto höherem Masse ist er Gegenstand des höheren Erkenntnissvermögens, das ja gerade im Unterschied und im Vorzug vor dem sinnlichen Erkenntnissvermögen, als eigenstes Object die Allgemeinbegriffe hat (universalia).[3] Und diese höchsten Begriffe sind nach der Scholastik auch die ersten, durch welche die Vernunft jeden Gegenstand denkt. Um zu erklären, wie die intellectuellen Vorstellungen von den allgemeinsten beginnen, vergleicht die Scholastik sie mit den sinnlichen.[4] Wenn diese aus irgend einem Grunde, z. B. wegen der Entfernung des Gegenstandes oder der nur allmäligen Beleuchtung desselben Anfangs unvollkommen ist, so erkennt das Auge ihn zunächst nur als irgend etwas, und erst nach und nach als ein Lebendiges, als Thier oder Mensch u. s. w. Auf diese Weise beginnt auch die intellectuelle Vorstellung von dem Allgemeinsten und voll-

[1] S. Th. p. 1 qu. 85 art. 1; ad 1 u. 4.

[2] Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. Münster 1860, 1, S. 116.

[3] St. Thomas, S. Th. p. 1. qu. 87 a. 3 ad 1. De veritate qu. 10 art. 6; qu. 11 art. 1.

[4] Kleutgen, a. a. O., S. 115.

endet sich durch die bestimmte Auffassung des Besonderen. Es braucht deswegen die intellectuelle Erkenntniss des Allgemeinen nicht der Zeit und der Sache nach früher zu sein als die sinnliche Erkenntniss des Einzelnen. Aber es sind auch keine Vergleiche vieler Gegenstände derselben Art nöthig, aus denen man den allgemeinen Begriff eruirt, sondern der Verstand liest ihn schon aus Einem sinnlich vorgestellten Gegenstand heraus.

Ich erblicke also z. B. eine Kuh. Zuerst lese ich den Begriff des Seins heraus, dann den Begriff des Lebens (sie frisst, bewegt sich) und ich habe dann den Begriff des Thieres (animal) (beseeltes Wesen).

Ob die Begriffsbildung so vor sich geht? — Im Unterricht wird meistens ein anderer Weg eingeschlagen. Will ich den Schülern den Begriff einer geometrischen Figur beibringen, so zeige ich erst den Punkt, dann die Linie, setze z. B. drei Linien zusammen und bilde ein Dreieck. So steige ich allmälig zum Begriffe »Figur« auf vom Besonderen und Bestimmten zum Allgemeinen und weniger Bestimmten. Es wäre kein Vorzug der höheren Erkenntniss, wenn sie zuerst und in erster Linie das Unbestimmte als ihr Object hätte. Im Gegentheil, je bestimmter eine Erkenntniss ist, desto mehr wird sie Erkenntniss und Eigenthum des Geistes.

Die Scholastik nimmt also an, die höhere Erkenntniss schaffe und erfasse ein neues, durch Abstreifung des Sinnlichen und Besonderen aus der Wahrnehmung gewonnenes Bild (species intelligibilis) mit einem ganz neuen Inhalt, nämlich dem Immateriellen, allgemeinen, nothwendigen, unvergänglichen und unzeitlichen Wesensbegriff, und dieser Wesensbegriff sei der eigentliche und primäre Gegenstand des höheren Erkenntnissvermögens.

Die Wesenheiten sind an sich nicht allgemein. In sich selber, d. h. in dem, was sie uns als Wirklichkeit darbietet, ist die Wesenheit eines Menschen, eines Dreieckes u. s. w. eben die Wesenheit dieses Menschen und dieses Dreieckes.

»Was ist das Wesen der Tanne,« fragt Schell,[1] »das wir durch Abstraction erfassen sollen? Ist es denn wirklich durch die Sinneserscheinung verdeckt oder nicht vielmehr in

[1] Gott und Geist. Paderborn 1896, S. 514.

ihr offenbar? Was wissen wir denn von der Tanne, als was wir durch sinnliche Beobachtung an ihr wahrnehmen. Ist das Pferd an sich wirklich unvergänglich und ganz erhaben über Schwere, Stoffwechsel, Bedürfniss, Bedingtheit, Lebenslauf und Sterblichkeit?« Was bleibt von dem Wesen des Hauses an sich, wenn die Mauern zusammengefallen sind, wo kommt das Wesen hin? Der Unterschied zwischen dem Wesen eines Hauses und dem Wesen einer Scheune besteht darin, dass das Haus wohnlich eingerichtet ist, die Scheune nur zum Unterbringen gewisser Gebrauchsgegenstände. Wird man sagen können, dass zwischen dem Wesen der Scheune und des Hauses ein ewiger Unterschied besteht, dass beider Wesen von Ewigkeit her existiren, wenn die erste Scheune und das erste Haus selbst ganz zufällig durch Menschenhände entstanden sind?

Man sagt, und Thomas sagt es auch,[1] die Betrachtung des Allgemeinen und Nothwendigen an einem Dinge stelle erst eine wahre Erkenntniss her. Allein, was ist an einem Hause oder an einer Scheune allgemein oder nothwendig? Wenn einer den Begriff hat, dass das Haus ein zum Wohnen eingerichtetes Gebäude ist, und die Scheune ein Ort zum Aufbewahren von Getreide, Heu und Stroh, ist dessen Kenntniss wirklich mehr werth und bedeutungsvoller und mehr Object der Verstandesthätigkeit, als die Kenntnisse eines Baumeisters von jedem Stein, jeder Oeffnung, jedem Balken einer bestimmten Scheune, zu der er den Plan gemacht hat? War diese Planentwerfung nicht Verstandesthätigkeit? Ist sie nicht sowohl als Kenntniss inhaltsreicher und klarer, wie auch als Mittel zur praktischen Herstellung besser?

Verhängnissvoll für diese Verwirrung und Verirrung in der Lehre von der höheren Erkenntniss war die Lehre Plato's, wonach, wie die Vereinigung der Seele mit dem Leibe etwas Widernatürliches ist, so auch die Erscheinungen der ewigen Ideen in der einzelnen Körperlichkeit eine Herabwürdigung und Erniedrigung sind. Alles Körperliche und Sinnliche wäre demnach Verunreinigung. Die Seele nähert sich also umsomehr dem ursprünglichen Zustand der Reinheit, je mehr sie sich vom Körperlichen loslöst, indem sie einerseits das Wesen der Dinge aller

[1] Siehe oben S. 37 f.

Körperlichkeit und Sinnlichkeit entkleidet und das Wesen nackt vor sich schaut, und andererseits dem verbundenen Körper bei dieser Loslösung keine Mitbetheiligung gestattet (subjective und objective Loslösung). Es ist dieses Schauen des Allgemeinen (des Wesens) der Seele eigentlichste Aufgabe, ihre naturgemässe Bestimmung; nur durch die Verbannung in die körperliche Welt in Folge der Vereinigung mit einem Körper kam sie in das Bereich der verunreinigenden Körperlichkeit. Eine Erinnerung an ihre ursprüngliche Bestimmung und Beschäftigung ist ihre jetzige Beschäftigung, das Wesen des Körperlichen zu entkleiden. Zugleich ist das ein Unterpfand ihrer einstigen Rückkehr zu den ewigen Ideen. Dieses kalte starre Schauen der leeren Ideen wäre allerdings gegenüber der concreten Farbenfälle der körperlichen Einzelnheit und der durch sie hergestellten millionenfachen Beziehungen kein Gewinn, und unter diesem Gesichtspunkte müssen wir Gläubigen die Unsterblichkeit gegen die Vorwürfe der Leere und Oede vertheidigen, wie sie der Rationalist Strauss[1] und der Monist Hartmann[2] erheben (Ob. S. 26 Anm. b) Der Zusammenhang dieser scholastischen Erkenntnisslehre mit platonischen Ideen, welche eine Präexistenz der Seele voraussetzen, erinnert uns an die Vorwürfe Feuerbach's,[3] wonach alle Beweise für die Unvergänglichkeit der Seele auch ihre Präexistenz beweisen müssten.

Allein allgemein soll nach Kleutgen (a. a. O.) die Idee blos insofern sein, als nicht blos dieser eine Gegenstand unter sie fällt, sondern noch so und so viele andere. Wenn ich jedoch jemals eine Tanne gesehen habe, so hat der Begriff Tanne nur insoferne Allgemeinheit, als ich mir denke, es könnte auch noch andere Tannen geben. Habe ich dagegen mehrere Tannen gesehen, so weiss ich eben von jedem dieser Bäume, dass er eine Tanne ist. Bei dem Begriff Tanne oder dem Worte Tanne können wir an viele einzelne Exemplare derselben Art denken oder sie uns vorstellen. Wenn das die Allgemeinheit der höheren Erkenntniss ist, dass ich in einem Erkenntnissacte viele oder alle Dinge derselben Art mitdenke, so hat dieser Erkenntnissact in dieser Beziehung nichts voraus vor dem einen Sehact,

[1] A. a. O.
[2] A. a. O., S. 40.
[3] A. a. O., S. 309.

mit dem ich viele Gegenstände sehe, oder vor der Phantasie, die mir beim Anblick eines Baumes andere Bäume derselben Art vorzaubert, die ich entweder schon erblickt habe oder die ich mir ganz selbständig in der Phantasie gestalte.

Doch das betont St. Thomas nicht. Er hebt die Loslösung vom Körperlichen hervor. Die Möglichkeit, aus dieser Loslösung einen Unsterblichkeitsbeweis zu gestalten, setzt voraus:

a) dass die Erkenntniss des Wesens (des Allgemeinen) wirklich durch Loslösung des Körperlichen geschieht;

b) dass dieses Wesen (des Allgemeinen) eigenthümlicher, eigenster und erster Gegenstand der höheren Erkenntniss ist.

Ad *a*. Es ist schwer begreiflich, dass wir durch Lostrennung des Körperlichen das Wesen erkennen. Das Wesen ist nichts, was ausserhalb des Dinges existirt, oder was gewissermassen in dem Dinge steckt, als etwas von ihm Verschiedenes. Das Wesen ist nichts anderes als das Ding selbst, als die Summe seiner Haupteigenschaften, jener Eigenschaften nämlich, die sich bei allen Dingen derselben Art finden. Da unser Denken die Fähigkeit hat, zu abstrahiren, von Manchem abzusehen, so sieht es von der concreten Erscheinung ab und denkt sich das Ding ohne die concrete Erscheinung, was eigentlich ein Widersinn ist; aber dieser Widersinn kommt uns nicht mehr erstaunlich vor, wenn wir uns daran erinnern, dass wir sogar uns das Nichts denken und von dem Nichts reden, als ob es ein Etwas wäre. Was wir Wesen (in seiner Allgemeinheit) nennen, ist eine Fiction, nämlich die Fiction, dass diese bestimmte Eigenschaft oder diese bestimmten Eigenschaften eines Dinges (z. B. das Verständigsein eines Menschen) als diese bestimmten Eigenschaften ausserhalb des bestimmten Dinges objectiv bestehen. Was der Geist durch Abstraction, d. h. Hervorhebung zu seinem Eigenthum gemacht hat (als Erkenntniss), nämlich irgend eine bestimmte Eigenschaft, die sich bei allen Dingen mit der nämlichen Erscheinung findet, was auf diese Weise in ihm Bestand hat ohne das Ding, diesem gibt er durch Fiction objectiven Bestand, wie er auch dem Nichts durch Fiction objectiven Bestand gibt. Ein Beispiel soll die Sache klar machen: Ich sehe einen Menschen. Ich merke, dass er sinnlich thätig ist und denkt. Dieser Eigenschaft gebe ich den Namen Sinnlichkeit und Verstand. Ich sehe noch

viele andere Menschen. Auch sie haben den Verstand und die Sinnlichkeit. Nun betrachte ich sie alle unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit und des Verstandes und sage: Der Mensch ist ein sinnliches, verständiges Wesen (animal rationale). Indem ich nun die Menschen unter diesem Gesichtspunkt betrachte, der nur subjectiv gegeben ist, denke ich mir den Gesichtspunkt (sinnlich-verständig) per fictionem (aber unbewusst) als für sich objectiv bestehend, und erhalte dadurch die sogenannte Idee Plato's, die für sich ewig besteht, und an der nun alle einzelnen Menschen theilnehmen. Die Eigenthümlichkeit des sogenannten (allgemeinen) Wesens, seine Verdächtigkeit zeigt sich auch schon in der merkwürdigen Definition: »Das Wesen ist das, wodurch das Ding das ist, was es ist.« Wenn ich nun frage: Ja, was ist denn eigentlich das, wodurch das Ding das ist, was es ist? so antwortet man mir: Es ist eben das, wodurch das Ding das ist, was es ist. Ist das aber eine Definition? Ist das nicht vielmehr ein Drehen im Kreise?

Wenn ich sage: Das Wesen eines Dinges ist die Gesammtheit der Haupteigenschaften, die sich bei allen Dingen derselben Art finden, so habe ich mit dieser Definition etwas gewonnen und brauche mich nicht ständig im Kreise herumzudrehen mit den stammverwandten Worten »Was« und »Wesen«; denn da Wesen nichts anderes bedeutet als »Washeit«, so heisst jene Definition eigentlich: Wesen ist Wesen. Doch genug. Es hat in der Scholastik selbst Männer gegeben, die die Ansicht vertraten, das Wesen im Sinne der Scholastik sei nur ein flatus vocis, d. h. nicht mehr wie ein Wort (vgl. den Streit zwischen den Nominalisten und Realisten). Wie wenig man in diesem Hauptpunkte der Universalien als dem (nach Thomas) eigentlichen und eigenthümlichen Gegenstand der höheren Erkenntniss mit sich im Klaren war, zeigt jener Streit, der im XI. Jahrhundert mit erneuter Heftigkeit ausbrach und geführt wurde. Die Einen sagten, die Allgemeinbegriffe seinen nur Worte (flatus vocis), die Anderen, sie existirten vor den Dingen in ihrer ganzen Objectivität, sowie auch nach den Dingen (ganz platonischer Dualismus), wieder Andere (gemässigte Realisten) erklärten die Allgemeinbegriffe für Abstractionen unseres Geistes, die aber ihren Grund in den Einzeldingen haben, und schrieben der erkannten Wesenheit Allgemeinheit zu. Klar ist die Ansicht

der gemässigten Realisten nicht, während die erste und zweite Ansicht wenigstens erkennen lässt, was sie will. Die dritte erscheint mehr Unvereinbares zu vereinen.

»Die Wesenserscheinung ist nicht die Enthüllung eines neuen und geheimnissvoll im Sinnenbild verborgenen Etwas, das als Wesen hinter den Accidentien steht, sondern der Gedanke der Zusammengehörigkeit und Einheit aller beobachteten Eigenschaften« (Schell, a. a. O. S. 515). — »Die Abstraction ist nicht die Abstreifung des Stofflichen und auch nicht des Besonderen, sondern die Unterscheidung, welche in die Vorstellungsmasse eintritt, um die einzelnen Eigenschaften als solche zu erfassen« (abstrahere) »und durch Gegenüberstellung hervorzuheben« (Schell, a. a. O.). Indem sie sich bei dieser Gegenüberstellung als gleich erweisen, kommen wir zu dem sogenannten Allgemeinen, d. h. zu den Eigenschaften, die in allen die gleichen sind; indem wir aber auch Ungleichheiten entdecken, kommen wir zu dem Begriff des Besonderen und des Einzelvorganges. Jenes sogenannte Allgemeine ist so wenig allein eigenthümlicher Gegenstand der höheren Erkenntniss, als dieses Besondere nicht auch durch den Verstand erkannt wird.

Ad *b*. Mit der letzten Bemerkung haben wir bereits die zweite Frage berührt, ob das sogenannte Allgemeine eigener und eigenthümlicher Gegenstand der Erkenntniss ist. Denn darauf, dass gerade dieses Allgemeine als unstofflich und übersinnlich eigenthümlicher Gegenstand des Intellectes ist, baut Thomas den Schluss auf: Also wird die Seele einstens ohne Stoff und ohne die Sinnlichkeit existiren. Ob der Schluss berechtigt ist, wenn die vorausgesetzten Thatsachen richtig sind, ist auch noch eine Frage. Doch wir wollen sie nicht berühren. — Sind also die Allgemeinbegriffe (universalia) primärer und eigenthümlicher Gegenstand der höheren Erkenntniss?

Wäre dem so, dann müsste die Erkenntniss umso vollkommener sein, je allgemeiner sie wäre, und, weil mit der Allgemeinheit die Unbestimmtheit sich verbindet, je unbestimmter sie wäre. Wenn ich also blos das Sein eines Dinges erkannt habe, ist mein Erkenntniss vollkommener, als wenn ich erkannt habe, dass etwas fühlt, denkt u. s. w. Denn Sein ist allgemeiner als Fühlen und Denken. Wir brauchen darüber kein Wort zu

verlieren. Solche Annahmen bringen allerdings unsere Gegner zu der Behauptung, dass die allgemeinen (d. h. unbestimmten) Sinnesbilder der Thiere und die geistigen Abstractionen des Menschen nur graduell von einander verschieden sind, nicht wesentlich. (Siehe bei Wasmann, Instinct und Intelligenz im Thierreich. Freiburg 1894. Capitel IV.)

Wäre dem so, dann hätte der, welcher in Allgemeinbegriffen gut classificiren kann, eine grössere Kenntniss als der, welcher die Details bis ins Kleinste durchforscht und beobachtet. Der Sammler wäre bedeutungsvoller als der beobachtende Forscher. Man wird aber doch keineswegs behaupten wollen, dass ein Mann, der die einzelnen Thiere in ihren Eigenthümlichkeiten, Beschäftigungen u. s. w. beobachtet und kennt, weniger Bedeutungsvolles weiss, als der, welcher die Thiere gut einzutheilen versteht in grosse Classen und Gruppen.

Die Empirie, Beobachtung des Einzelnen nach allen Richtungen, hat viel mehr Interessantes zu Tage gefördert als die Operation mit allgemeinen Begriffen.

Wenn man sich damals mit Geschichte und Naturwissenschaften mehr beschäftigt hätte als mit Metaphysik, oder wenn man auch nur eine Ahnung gehabt hätte von all den Triumphen, die die Wissenschaften der Empirie jetzt gefeiert haben, hätte man sich vielleicht gehütet, die universalia als eigenstes Object der höheren Erkenntniss hinzustellen und noch viel weniger hätte man einen Unsterblichkeitsbeweis darauf aufgebaut. Wohin die Beschäftigung mit den Universalien geführt hat, einseitig hochgeschätzt und einseitig betrieben, das zeigt der Verfall der Altscholastik mit all seinen Ausartungen.

Wären die universalia[1] der eigenthümliche Gegenstand der höheren Erkenntniss, wären sie wirklich das, was die Seele sucht und liebt, so wäre es unbegreiflich, dass die Beschäftigung mit ihnen uns so trocken, so kalt, so öde vorkommt; denn wenn diese Wahrheit besonders für den Geist ist, so muss er sich zu ihr hingezogen fühlen. So wenig er aber zu dem Allgemeinen sich hingezogen fühlt, so sehr ergötzen ihn alle Detailerkenntnisse und

[1] Was erforscht wird, ist das Einzelne (vgl. Geschichte, Litteratur, Naturwissenschaft, Biographien), das Allgemeine sind nur die Gesichtspunkte, unter denen etwas erforscht wird, unter denen die Wirklichkeit beobachtet wird.

sie fassen und fesseln ihn umsomehr, je detaillirter und concreter sie sind (Anschauungsunterricht). Wer recht viele Bilder anwendet, wer viele Detailerzählungen und interessante Einzelheiten einflicht, dessen Buch wird gelesen; wer nur mit den allgemeinen Wesenheiten sich beschäftigt, dessen Buch wird bei Seite gelegt.

Es scheint demnach nicht richtig zu sein, dass die universalia eigenstes Object der höheren Erkenntniss sind. Ein Beweis für die Unsterblichkeit lässt sich also aus dieser behaupteten Thatsache nicht herleiten.

Wenn wir aber auch uns der Scholastik nicht anschliessen in der Auffassung des Wesensbegriffes und in der Art und Weise seiner Bildung, beziehungsweise Erkenntniss, so ist doch eine gewisse Allgemeinheit des Wesensbegriffes zu beachten. Wenn ich nämlich sage »Tanne« oder auch nur den Begriff Tanne denke, so fallen darunter viele, ja alle einzelnen Tannen. In Einem Denkact also erfasse ich eine unendliche Anzahl von Tannen. An und für sich nun wäre aber ein solcher Denkact nicht wesentlich verschieden von Einem Sehact, durch den man zugleich viele einzelne Tannen sieht. Aber es ist doch auch wieder eine Verschiedenheit da. In dem Einen Sehact habe ich so viele Vorstellungsbilder, als ich einzelne Tannen erblicke. In dem Einen Denkact dagegen fallen unter den Einen Begriff unendlich viele Tannen, ohne dass ich auch unendlich viele Darstellungsbilder habe. Es ist höchstens Ein Vorstellungsbild vorhanden, und das oft in ganz unbestimmten Zügen.

Ferner ist der Begriff demnach thatsächlich etwas vom Einzelnen Losgelöstes (nämlich in seiner Allgemeinheit). Er ist Eines und umfasst Vieles, ohne dass dieses Viele als Theil des Einen erscheint oder überhaupt irgend welche körperlichen Eigenthümlichkeiten an sich trägt. Es ist also auf die Loslösung immerhin schon einiger Werth zu legen. Diese Loslösung in der Thätigkeit der Seele kann als eine doppelte gedacht werden, als eine Loslösung der erkennenden Thätigkeit von aller stofflichen Thätigkeit und als eine Loslösung des erkannten Allgemeinen von dem Einzelding; wir wollen sie thätige Loslösung und gegenständliche Loslösung nennen.

Die gegenständliche Loslösung, wenn sie bloss negativ als Loslösung betrachtet wird, wie es in der Scholastik

geschieht, ist für einen Beweis bedeutungslos. Wir werden unten darauf zurückkommen, wie ihre positive und genauere Betrachtung thatsächlich zu einem Beweise führt. Aber negativ betrachtet, hat sie zum Erweise einer Selbständigkeit des erkennenden Principes keinen Werth. Auch das Licht, die Photographie löst ihr Bild von dem Gegenstand los, auch die thierische Erkenntniss bildet ihr Object nur durch Trennung von den einzelnen körperlichen Eigenthümlichkeiten und Wirkungen und durch deren innerliche Umbildung in ein einheitliches Ganze. Durch die Spectralanalyse (prismatische Zerlegung einer Gluth in ihre Lichteffecte, beziehungsweise Farben) werden die Eigenthümlichkeiten der Färbung glühender Körper und Gase vom Gegenstand losgelöst und dargestellt. Eine derartige Loslösung beweist also nie etwas für eine Unabhängigkeit von Körperlichem und Stofflichem in Thätigkeit und Sein.

Die thätige Loslösung verdient eher eine Beachtung. Allgemeines kann nur erkannt werden, wenn Körperliches nicht gleichmässig Mitursache der Erkenntniss ist. Sind das Erkenntnissprincip und der Organismus in derselben Weise und Beziehung gleichmässig Ursache der Erkenntniss, so ist eine Erkenntniss des Allgemeinen nicht möglich. Denn die gleichmässige Mitursächlichkeit des Körperlichen würde ein auch eventuell höheres Erkenntnissprincip auf seine Stufe, d. h. auf die Stufe der Erkenntniss des Einzelnen herabziehen. Wir reden deswegen von einer Seele, die ganz in die Sphäre des Körperlichen hineingezogen ist (Thierseele), und von einer Seele auf der Stufe der Geistigkeit (Menschenseele) oder Selbstständigkeit. So denkt sich der Scholastiker die Sache. Allein die Erkenntniss des Allgemeinen gibt doch noch nicht Beweis genug von der Menschenseele als Geist. Die thierische Erkenntniss erhebt sich auch einerseits so sehr über alles Körperliche, dass sie den erkannten Gegenstand als einheitlichen Gegenstand zum Bewusstsein bringt (während aller körperlicher Reflex nur Theile eines Gegenstandes wiedergibt), ferner wird die thierische Erkenntnisskraft nur indirect geschwächt durch eine Schwächung der betreffenden Organe, sie selbst aber bleibt ungeschwächt. (Beim Thiere werden Gesichts- und Gehörskrankheiten genau so geheilt wie beim Menschen, die Thierseele bildet Schallwellenreize in Töne um

u. s. w.) Es lassen sich also eigene Kräfte der Thierseele und eigene Thätigkeiten derselben feststellen, mithin auch eine gewisse Selbständigkeit. Dass man sagt, beim Menschen ist die Körperlichkeit blos Bedingung, beim Thiere Mitursache der Erkenntniss, löst die Schwierigkeit noch nicht. Gerade das muss man aus dem Inhalt und aus dem Zweck der Erkenntniss beweisen, nicht aus ihrer sozusagen blos äusseren Beschaffenheit, wie es z. B. die Allgemeinheit im Gegensatz zum Einzelnen ist.

Ausserdem ist die Seele so mannigfach abhängig in ihrer Erkenntniss von dem Körper, dass jener Beweis der Unabhängigkeit wieder umgestossen zu werden scheint.[1]

Svorzik (Prüfung der Beweise für die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, Philosoph. Jahrb. der Görresges., Bd. XII, H. 2, S. 161) sagt: »Die Seele ist ein einfaches Wesen und kann demnach nach dem Tode fortexistiren; sie kann aber auch als ein selbstbewusstes, erkennendes und wollendes Wesen fortexistiren. Dies folgt aus ihrer Geistigkeit. Denn die intellectiven Lebensfunctionen sind nicht an leibliche Organe gebunden, sondern sie sind überorganische, immaterielle Thätigkeiten. Sind sie aber das, so können sie auch nach dem Tode, wenn der Leib getrennt ist, thätig sein.«

Allerdings folgt aus der Einfachheit der Ausschluss einer Vernichtung per se. Deswegen kann auch die Thierseele nicht durch Theilung vernichtet werden. Allein die Thierseele, obwohl sie einfach ist, wird vernichtet per accidens, weil mit dem Organismus ihre Lebensaufgabe und ihr Lebenszweck aufhört; denn ihre Erkenntniss ist ganz in den Dienst des Organismus gestellt.

Deswegen ist die Geistigkeit der Seele noch nicht dargethan, wenn bewiesen ist, dass die intellectiven Lebensfunctionen nicht an die Leiblichkeit gebunden sind (und das bedürfte noch des ausführlichen und unzweifelhaft richtigen Nachweises), sondern der Geist muss wesentlich Besitzer der erkannten Dinge sein, Eigenthümer der Wahrheit. Die Seele steht dann auf der Stufe der Geistigkeit, wenn die Erkenntniss um der Erkenntniss willen vollzogen wird und wenn die Erkenntniss nicht ausschliesslich

[1] Darüber vgl. oben § 1.

im Dienste der Leiblichkeit steht. Der Geist, wenn er allein existiren soll, braucht auch einen eigenen Lebensquell und Lebensinhalt.

Es muss die Selbständigkeit der Seele aus Thätigkeiten erwiesen werden, die sie in der Periode des Zusammenseins mit dem Organismus ausübt. Die Allgemeinheit der Erkenntniss ist kein genügendes Beweismittel. Es erhebt sich in ihr die Erkenntniss allerdings über das Körperliche, aber es ist deswegen noch nicht Beweis genug für eine Möglichkeit der Erkenntniss und mithin auch eine Möglichkeit der Existenz ohne den Organismus, weil sich auf der anderen Seite eine so grosse Abhängigkeit des Erkennens vom Organismus zeigt, dass bei bestimmten Indispositionen des Organismus das Erkennen sogar ganz aufhört (Ohnmacht, Betäubung). Man sollte doch denken: Wenn die Seele selbständig ist, d. h. für sich auch nach dem Tode des Organismus existiren und erkennen kann, so muss sie auch manches für sich erkennen können, wenn der Organismus nicht disponirt ist. Ist bloss der Organismus betäubt, warum hat denn die Seele während der Betäubung kein Selbstbewusstsein? Sodann wäre es fast möglich, z. B. aus dem Hören des Thieres einen Beweis für die Selbständigkeit und Unsterblichkeit der Thierseele abzuleiten. Das Bilden der Töne ist etwas ganz Unkörperliches. Folglich ist der Körper nicht als Mitursache mitbetheiligt, die Seele also selbständig in einer Thätigkeit, demnach auch im Sein. Oder man könnte sagen: Die Thierseele erhebt sich im Bilden der Töne über alles Körperliche und soll doch nach der gewöhnlichen Ansicht mit dem Körper untergehen. Warum soll man nicht denken dürfen, dass die Menschenseele in der Erkenntniss des Allgemeinen sich noch etwas mehr über das Körperliche erhebt und doch mit dem Körper zu Grunde geht? Kurz und gut, aus dem äusseren Charakter der geistigen Erkenntniss, aus ihrem bloss negativen Verhältniss zum Organismus, ohne dass ihre positive Bedeutung erkannt und hervorgehoben wird, lässt sich nicht eine Möglichkeit der Existenz der Seele nach dem Tode und noch viel weniger die Thatsächlichkeit der Unsterblichkeit beweisen. Ihre innere, wesentliche Beschaffenheit und Bedeutung muss hervorgehoben werden. Dann sind die Untersuchungen der äusseren Eigenthümlichkeiten zwecks des Be-

weises der Unsterblichkeit fast überflüssig und die Einwände, die aus äusseren Eigenthümlichkeiten hergenommen sind, bedeutungslos, bedeutungslos deswegen, weil bei einer so engen Vereinigung[1] des Erkenntnissprincipes und des Organismus auch die denkbar grösste Abhängigkeit der beiden Principien voneinander bezüglich der äusseren Ausübung der jedem zukommenden Thätigkeiten herrschen kann und herrschen darf, ohne dass dadurch die Möglichkeit einer Selbständigkeit und einer selbständigen und eigenartigen Wirksamkeit des einen oder des anderen Principes aufgehoben ist. (Vgl. gewisse chemische Verbindungen.)

Es soll deswegen in einer unten anzuführenden Fassung des Beweises aus der höheren Erkenntniss mehr Rücksicht genommen werden auf die inneren Eigenthümlichkeiten, auf Bedeutung und Zweck der höheren Erkenntniss als höherer Erkenntniss.

Dabei muss noch eine andere schwache Seite des thomistischen Beweises vermieden werden. Dieser betont nämlich nur die allgemeine Erkenntniss (die Erkenntniss des Allgemeinen) und legt der Erkenntniss des Einzelnen kein Gewicht bei. Soll aber aus der höheren Erkenntniss ein Beweis geliefert werden für die Selbständigkeit der Seele, so muss es geschehen aus Eigenthümlichkeiten, die dem ganzen Umfang des Erkenntnissgebietes innewohnen, also auch der Erkenntniss des Einzelnen (aus Geschichte, Kunst, Naturwissenschaft u. s. w). Erst eine Eigenthümlichkeit der ganzen, aller und jeder Erkenntniss ist ein voller Beweis für eine eventuelle ganze und allseitige Unabhängigkeit, wie sie der Seele durch die Annahme der Unsterblichkeit zugeschrieben wird.

Drittens endlich — und das wurde schon einmal betont — ist ein Beweis für eine Selbständigkeit des Princips nicht einmal ein genügender Beweis für eine thatsächliche Fortdauer nach dem Tode. Es fehlt hierzu noch der Nachweis des Anspruches auf eine Fortdauer. Soll demnach der Beweis aus der höheren Erkenntniss ein vollständiger sein, so muss aus dieser Erkenntniss auch der Anspruch auf Unsterblichkeit dargethan werden. Und auch das soll unten versucht werden.

---

[1] Die Vereinigung zu Einer Natur ist gewiss eine enge.

Die eigenthümliche Vervollkommnung der Seele, selbst wenn es feststünde, dass sie in einer vom Organismus abgelösten Thätigkeit besteht, kann dennoch im Organismus selbst ihren Zweck und ihre Aufgabe haben. Dass das Höhere dem Niederen dient, lässt sich des Oefteren beobachten, z. B. bei der Thierseele. Sie ist höher, edler und vornehmer als der Organismus, und doch ist sie nur zu seinem Dienste da.

Die Betonung blos eines Theiles der höheren Erkenntniss (der Erkenntniss des Allgemeinen), blos der negativen Seite dieses einen Theiles (Loslösung vom Organismus, durch ihre Unkörperlichkeit und Immaterialität erwiesen) und einer mehr äusseren Eigenthümlichkeit derselben (die Allgemeinheit im Gegensatz zum Einzelnen und Körperlichen), sowie gänzlicher Mangel einer Begründung des Anspruches auf Unsterblichkeit, das sind die drei Steine des Anstosses im thomistischen Unsterblichkeitsbeweise aus der Erkenntniss. Der Skotismus hat nur Einen, den letzten berührt, und auch den mehr gefühlt und geahnt, als klar erkannt und ausgesprochen (s. oben S. 17—18).

II. Die sogenannte Unzerstörbarkeit des Erkenntnissgegenstandes.

Doch der thomistische Beweis hebt noch eine andere Seite der höheren Erkenntniss hervor, und das ist ihre Unzerstörbarkeit. »Das Intelligible, d. h. das durch höhere Einsicht Erkennbare, die Wahrheit, ist nothwendig und unzerstörbar«, heisst es im Capitel 79, l. II der s. c. g. »Das Nothwendige ist nämlich durch den Intellect vollkommen erkennbar, das Zufällige aber als solches nur mangelhaft. Denn von ihm gibt es kein Wissen, sondern nur ein Meinen. Deshalb hat der Intellect ein Wissen von dem Zerstörbaren nur insofern, als es unzerstörbar ist, sofern es nämlich allgemein ist. Der Intellect muss also unzerstörbar sein.« »Das ganze Reich des Wahren als solchen ist ewig unwandelbar. Es war schon vor dieser Welt, ist in ihr unberührt von allem Wechsel und wird stets dasselbe sein, wenn auch Alles ringsumher untergehen würde .... Es ist unmöglich, dass ein vergängliches Wesen unvergängliche Güter erfasse .... Ist die Wahrheit selbst von unverwüstlichem Sein, so ist es folgerichtig auch der menschliche Geist .... Die Wahrheit ist die Sphäre, in welcher der menschliche Geist naturgemäss lebt, seine Luft,

die er athmet, sein Element, in dem allein ihm wohl ist.... Der Geist nimmt die Wahrheit auf, macht sie zu seinem innersten Eigenthum.... der Geist nimmt selbst an Wahrheit zu, indem er sich die Wahrheit »assimilirt«.... Wäre der Geist nicht unvergänglich, dann müsste ihm diese Nahrung unverdaulich, ja unmöglich sein....« (Fell, a. a. O.)[1]

Einen Congruenzbeweis stellt diese Ausführung wohl dar, mehr aber nicht. Spricht man von einem »Assimiliren« der Wahrheit, so kann das wohl kaum etwas Anderes sein als ein schönes Bild. Man müsste sonst den sinnlichen Eindruck, die Aufbewahrung der sinnlichen Eindrücke, die steigende Festigkeit in der sinnlichen Erkenntniss bei Thieren auch ein »Assimiliren« des sinnlich Erkannten nennen. Die thomistische Erkenntnisslehre, wonach zunächst von dem Gegenstand ein sinnliches Bild (species sensibilis) gebildet wird und dann vom Geiste aus diesem sinnlichen Bild das geistige Bild (species intelligibilis) herausgelesen wird, worauf dann der Geist mit sich dieses geistige Bild vereinigt — ist ein Bild, keine unzweifel-

[1] Nach Svorzik (a. a. O. S. 151 f.) hat schon auch der heilige Augustin (wohl im Anschluss an platonische Gedanken) diesen Beweis auf folgende Weise geführt: »Wenn Dasjenige, was im Subject ist und in ihm nur sein kann, immer bleibt, so muss auch das Subject immer bleiben und mithin unzerstörbar sein. Nun ist aber in der Seele der ideale Inhalt unvergänglich, und so muss es auch die Seele sein. Er ist es aber, weil er die Wahrheit, und die Wahrheit ewig und unzerstörbar ist. — Denn auch in der Hypothese, dass die Wahrheit nicht ist, würde es dennoch wahr sein, dass sie nicht wahr sei, es gäbe damit noch ein Wahres.« (Augustinus, solit. II, 15.)

Mit der letzten Wendung ist allerdings das Reich der Wahrheit sehr eingeschränkt. Die Wahrheit als Lebensquell des Geistes wäre ein sehr trüber, schlammiger Quell und diese Wahrheit als Lebensinhalt wäre ein sehr leerer Inhalt. Doch darf man Worte, die in der Höhe der Begeisterung gesprochen sind, nicht auf die Wagschale legen.

Ewig und unzerstörbar ist das Reich der Wahrheit, insofern die Erkenntnisse der wirklichen Welt und ihre millionenfach variable Verbindung und Verknüpfung dem Geiste eine nie versiegende Lebensquelle und ein nie vergänglicher Lebensinhalt ist.

In jeder anderen Beziehung dauert die Wahrheit so lange als der erkennende Geist. (Siehe das Folgende.) Eine ewige Fortdauer des Geistes wäre also nur daraus zu erweisen, dass die Wahrheit wegen ihres inneren Werthes zusammen mit dem erkennenden Geiste ewige Dauer verdient. (Vgl. unten Cap. II, § 1, 2.)

haft befriedigende Erklärung. In das Innere der Natur, so auch in das innerste Innere des Erkenntnissvorganges dringt kein erschaffener Geist. Räthsel und nichts als Räthsel bietet uns die Art und Weise des Erkenntnissvorganges in seinem physischen Vollzug, da wo die Thätigkeit des Geistes einsetzt: nur die Thatsachen der Erkenntniss und ihre Thatsächlichkeit stehen uns fest.

Eine etwas eingehendere Untersuchung erfordert schon die behauptete Nothwendigkeit und Ewigkeit der Wahrheit und dann die Frage: Wenn die Wahrheit wirklich ewig und nothwendig ist, muss dann auch der Geist unvergänglich sein, weil er die unvergängliche Wahrheit erfasst?

»Der Mensch ist ein animal rationale« (ein mit höherer Erkenntniss ausgestattetes lebendes Wesen).

Dieser Satz war wahr, ehe ich ihn erkannte; er ist wahr jetzt in dem Augenblicke, wo ich ihn erkenne; er wird wahr sein, wenn ich als erkennendes Wesen auch nicht mehr existiren würde. Kurz: Er ist ewig und nothwendig. Freilich, so antworten wir, wenn ich ein animal rationale eben Mensch nenne, so wird der Mensch immer als animal rationale definirt werden. Ich könnte gerade so gut sagen: »Ein Mensch ist ein Mensch, das ist immer wahr«. Es liegt in der behaupteten Ewigkeit und Nothwendigkeit dieser Wahrheit nur das Eine ausgedrückt: Dieselbe Erkenntniss ist dieselbe Erkenntniss, und das muss eine Eigenthümlichkeit der Wahrheitserkenntniss sein, insofern der nämliche Gegenstand die nämliche Erkenntniss hervorrufen muss, falls das Wort »Wahrheit« kein leerer Schall sein soll. — »Zwei mal zwei ist vier.« Dieser Satz soll wahr sein, ehe es Grössen[1] gab, und er wird immer wahr sein. War dieser Satz auch wahr, ehe Grössen gedacht wurden? Wohl nicht. Entweder gab es die Grössen in der wirklichen Welt noch nicht (zwei mal zwei) — wir denken uns aber einen ewigen Geist als dieses ihr Verhältniss erkennend vor ihrer Existenz, oder es gab die Grössen von Ewigkeit her und wir denken uns für jeden Zeitmoment einen Geist, der ihr Verhältniss denkt und erkennt. Nur in diesem Sinne ist die Wahrheit: »Zwei mal zwei ist vier«

[1] Vgl. Fell, a. a. O.

ewig. Nothwendig ist sie nicht. So wenig es nothwendig ist, dass es die Grössen »Zwei« und »Vier« gibt, so wenig ist es absolut und in sich betrachtet, nothwendig, dass »zwei mal zwei vier ist«. Wird es immer wahr sein, dass zwei mal zwei vier ist? Zwei bleibt immer dasselbe, vier bleibt immer dasselbe (jedes Ding ist sich gleich). Also wird dieselbe Operation mit denselben Grössen jedesmal dasselbe Resultat ergeben (jedes Ding ist sich selbst gleich), vorausgesetzt, dass ein erkennender Geist da ist. Ich sehe jetzt einen Mann. Dieser Satz war wahr, ehe ich den Mann sah, in der Form: Dieser x wird einstens diesen Mann sehen. Er hat aber nur Wahrheit in diesem Sinne, wenn es einen ewigen vorauserkennenden Geist gibt. Einen anderen Bestand als im Geiste kann dieser Satz gar nicht haben, weil er den wirklichen erst erhält durch mein Sehen. Der genannte Satz wird immer wahr sein in der Form: Der x hat einstens diesen Mann gesehen. Aber er wird nur dann wahr sein in diesem Sinne, wenn es einen oder mehrere Geister gibt, die die Erinnerung daran festhalten. Einen anderen Bestand als im Geiste kann er gar nicht haben, weil er den Bestand in der wirklichen Welt schon längst verloren hat. Es liegt allerdings im Begriffe der Wahrheit eine gewisse Nothwendigkeit, aber nur die Nothwendigkeit, dass wir bei gleichen Eindrücken und gleichen Erkenntnissbedingungen eine gleiche erkenntnissvolle Reaction des Geistes annehmen. Diese Nothwendigkeit involvirt aber in keiner Weise irgend eine Dauer der Wahrheit. Die sogenannte ewige Dauer der Wahrheit ist nichts anderes als eine fortgesetzt wiederholt gedachte Erkenntniss, und ihre sogenannte Nothwendigkeit beruht auf dem Gesetz der Identität, wonach die nämliche Erkenntniss eben die nämliche Erkenntniss ist und keine andere.

Gibt es eine objective und eine subjective Wahrheit oder nur eine subjective, d. h. eine Wahrheit der Thatsachen abgesehen von jeder Erkenntniss und jedem erkennenden Geist, oder eine Wahrheit nur durch die Beziehung des erkennenden Geistes zu dem Erkannten? Das ist die grosse Frage, durch deren Beantwortung eine sogenannte Nothwendigkeit und Ewigkeit der Wahrheit bejaht oder verneint wird.

Unser Denken spielt uns einen schlechten Streich, wenn wir diese Frage untersuchen. Denn wenn wir auch alle den-

kenden Geister von der wirklichen Welt wegdenken und damit die sogenannte objective Wahrheit entdeckt zu haben glauben, so vergessen wir, dass unser Geist eben denkt und sich selbst als denkend mitdenkt.

Gibt es aber nur eine subjective Wahrheit, d. h. eine Wahrheit im erkennenden Geist, so ist die Wahrheit nur dann ewig, wenn auch der Geist ewig ist, und man kann aus der Ewigkeit und Unzerstörbarkeit der Wahrheit in diesem Sinne nicht die Unzerstörbarkeit unseres Geistes beweisen.

Doch gestehen wir einmal zu, dass es eine objective Wahrheit und eine Unvergänglichkeit dieser objectiven Wahrheit gibt. Folgt aus der Erkenntniss dieser unvergänglichen Wahrheit durch unsere Seele die Unvergänglichkeit dieser Seele?

Wenn wir eine wirkliche Vereinigung des Geistes mit der unvergänglichen Wahrheit annehmen und daraus die Unvergänglichkeit des Geistes beweisen wollten, so wäre auch folgender andere Schluss berechtigt, der leider durch die thatsächliche Erfahrung als unwahr dargethan wird: »Die Wahrheit ist auch in dem Sinne ewig, dass sie ungeworden ist. Ungewordenes kann aber nur von Ungewordenem mit sich vereinigt werden. Der Geist aber vereinigt mit sich die ungewordene Wahrheit. Also ist er selbst auch ungeworden.«

Nicht der metaphysische Werth[1] der Wahrheit ist unserer Ansicht nach zu betonen, wenn man aus der Wahrheitserkenntniss die Unsterblichkeit der Seele beweisen will, nicht ihr physischer Vollzug, der uns doch noch unbekannt ist, sondern mehr das Psychologische in dem Vollzug und in der Bedeutung der Wahrheit. Hervorzuheben sind der Wahrheitswerth als selbständig-bedeutungsvoll ohne Bezug auf den Organismus, und die Wahrheitserkentniss als die eigentliche Lebensaufgabe, die hier auf Erden nicht gelöst wird. Alles andere ist zu hypothetisch, für wenig metaphysisch angelegte Geister zu schwer verständlich und beweist zu viel, wenn man es gehörig ausbeutet.

Wir dürfen auch nicht versäumen, auf die Aehnlichkeit hinzuweisen, welche die Ausführungen des Aquinaten, des

[1] Svorzik (a. a. O., S. 151) rechnet den Beweis aus der Wahrheit zu den metaphysischen Beweisen. Nach unserer Ansicht muss er mehr einen psychologischen Charakter haben.

hl. Augustinus und Fell's mit platonischen Ideen haben. Nach Plato existirte die Seele vor dem Körper und schaute die ewigen Ideen. Auf unnatürliche Weise mit dem Körper verbunden, strebt sie nach Loslösung vom Körper und verlangt die Rückkehr zu ihren unvergänglichen Ideen in das Reich der Ewigkeit, aus dem sie ausgegangen. Wie nach Plato's Annahme eine Dauer nach der Trennung vom Körper eine Existenz vor dem Körper voraussetzt, so würde auch ein Beweis für die Unvergänglichkeit der Seele aus der Unvergänglichkeit der Wahrheit zur Annahme einer ursprünglich-ewigen Präexistenz der Seele führen. Denn, wie ausgeführt wurde, ist die Wahrheit, mit der sich die Seele vereinigt, nicht allein in dem Sinne ewig, dass sie nie aufhört, sondern auch in dem Sinne, dass sie nie anfing. Ueberhaupt erinnert die sogenannte Ewigkeit der sogenannten objectiven Wahrheit sehr an die Ideenlehre Plato's, wonach die Wahrheit etwas ist, das in dem ewigen Reiche seit Ewigkeit und für die Ewigkeit gewissermassen concrete Gestalt hat, und das ohne den erkennenden Geist. Feuerbach[1] macht allen Beweisen für die Unsterblichkeit einen Vorwurf, der für diesen und einige andere Beweise allerdings zuzutreffen scheint: »Ueberdem beweisen alle aus der Natur der ‚Seele' oder des ‚Geistes' geschöpften Beweise der Unsterblichkeit .... zu viel; aber deswegen beweisen sie gerade das nicht, was sie beweisen sollen und wollen. Denn aus denselben Gründen, aus welchen sich die Endlosigkeit der Seele ergibt, ergibt sich auch ihre Anfangslosigkeit — eine Consequenz, welche selbst geschichtlich verbürgt ist. Merkwürdiger- und verhängnissvoller Weise ist gleich der erste, splendide speculative Beweis von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, der platonische .... sogar mit Bewusstsein, mit dem Beweis von ihrer Anfangslosigkeit, ihrer Existenz vor diesem Leben aufgetreten.«

[1] »Gedanken über Tod und Unsterblichkeit«. Leipzig 1847, S. 309.

Zweites Capitel.

Der Beweis aus der Erkenntniss in ihrer inneren Beziehung zum Erkenntnissprincip.

§ 1. Der Beweisgang und die Beweismomente.[1]

Zur schärferen Hervorhebung des Beweispunktes ist eine Gegenüberstellung des thierischen Erkennens und des menschlichen höheren Erkennens sehr geeignet.

Das Thier, wie auch das Kind vor dem Erwachen der Vernunft, erkennen das Einzelne in seiner Beziehung zum Organismus. Auch unsere sinnliche Erkenntniss, wenn wir sie losgelöst denken von der höheren Erkenntniss, bringt den erkannten Gegenstand immer in Beziehung zum Organismus. Gesicht, Geruch, Gehör, Geschmack und Gefühl, die Erkenntnisskräfte des Thieres, stellen dem Thiere den erkannten Gegenstand immer in seinem Verhältniss zum Organismus vor, entweder als fördernd oder als schädlich. Eine weitere Bedeutung hat die niedere Erkenntniss, in sich betrachtet, nicht.

Die Thierseele empfindet zwar und nimmt wahr den erkannten Gegenstand, aber sie macht keinen Unterschied zwischen sich und dem erkannten Gegenstand, sie stellt ihn sich nicht gegenüber, hat nicht die Fähigkeit, die Erkenntniss von sich selbst und dem Organismus als Coprincip zu trennen und ihr gewissermassen einen Selbstbestand zu geben.

In einem ganz anderen Lichte erscheint die höhere Erkenntniss. Hier gewinnt die Erkenntniss einen eigenen, in ihr selbst gelegenen, selbständigen Werth, kurz den sogenannten Wahrheitswerth.

Unser Verstand hat die Fähigkeit, eine Sache nicht allein zu betrachten, insoferne sie den Organismus fördert oder schädigt, sondern auch, insoferne sie wahr oder nicht wahr ist. Nehmen wir ein leicht verständliches Beispiel. Das Thier riecht das Brot, und dieser Geruch zieht es zum Fressen des Brotes hin, falls es noch nicht zur Genüge gesättigt ist. In derselben Weise wirkt das Gesicht. Wenn das Thier aber satt ist, so lässt es das

[1] Zum Grundgedanken dieser Ausführung vgl. Schell, »Gott und Geist«. Paderborn 1896, II, S. 505 ff.

Brot liegen und geht seines Weges weiter. Ein Mensch sieht das Stück Brot. Wenn er Appetit und Lust hat, wird er es vielleicht auch essen. Die sinnliche Erkenntniss wirkt bei ihm zunächst auch so wie beim Thiere. Allein das Brot hat noch weiteres Interesse für ihn. Er kann daran denken, welche Mühe es gekostet hat, bis das Stück Brot hergestellt war seit jener Zeit, wo die Getreidekörnchen in die Erde gesäet wurden, wie sie nachher wuchsen zu Halmen, reiften und selbst Körner trugen, wie diese Halme abgemäht und gedroschen wurden; wie die Körner zuerst in die Mühle kamen, dann das Mehl zum Bäcker, wie es zu Teig verarbeitet und nachher in der Hitze des Ofens gebacken wurde — das Alles tritt ihm entgegen in dem Stück Brot. Diese Erkenntnisse haben zu dem Organismus gar keine Beziehung. Sie tragen ihr Interesse und ihren Werth in sich selbst, sie sind selbständig. In ähnlicher Weise lassen sich alle Erkenntnisse der Physik, der Chemie, der Himmelskunde, der Kunst, der Geschichte und der Geographie, und wie alle die Tausende der Erkenntnisszweige und Erkenntnissgegenstände heissen mögen, verwerthen unter dem Gesichtspunkte der Wahrheit. Ja, selbst die sinnliche Erkenntniss, wenn sie von der höheren Erkenntniss als sinnliche Erkenntniss aufgefasst, betrachtet und festgehalten wird, gewinnt Wahrheitswerth; das Sehen schöner Gegenden, das Hören eines schönen Tonstückes u. s. w. und die Reflexionen darüber, ferner die poetische und künstlerische Gestaltung von Ideen (vgl. die griechischen Göttersagen und Götterstandbilder), alles das hat eine eminente Bedeutung als Wahrheit und im Dienste der Wahrheit. Dass die Erkenntniss des Einzelnen und Sinnlichen keinen Werth in sich selbst hat, ist eine bedauerliche und verhängnissvolle Behauptung. Wie leer, wie öde, wie trocken, wie kalt wären alle unsere Erkenntnisse ohne die Farbenfülle der Sinnlichkeit und Phantasie.

Sowohl die einzelne Erkenntniss, z. B. irgend eines causalen Verhältnisses, wie ganz besonders die Erkenntniss des Allgemeinen (Eintheilung der Dinge in Arten, Gattungen, logische Verbindung der Erkenntnisse u. s. w.), ganze Zweige der Wissenschaft, wie z. B. die Logik, tragen nur den Charakter des Wahrheitswerthes an sich. Dadurch, dass die höhere Erkenntniss die erkannten Dinge gewissermassen vom Organismus loslöst

und sie selbständig macht, ja auch von sich selbst loslöst und sich als selbstständig gegenüberstellt, beweist sie die Selbständigkeit des erkennenden Princips.

Die sogenannte Abstraction (d. h. das Herauslesen und Hervorheben bestimmter Haupteigenthümlichkeiten des erkannten Gegenstandes, die Wiederholung dieses Vorganges an einem zweiten, dritten, vierten u. s. w. und das Zusammenfassen von Gegenständen mit gleichen Haupteigenthümlichkeiten in den sogenannten Artbegriff) gewinnt unter diesen Gesichtspunkten eine neue Bedeutung. Unser Geist bildet aus den abstrahirten Eigenthümlichkeiten ein ganz neues Etwas, die Art, die nicht für sich existirt, sondern blos durch den Geist und im Geist Bestand hat und Bestand behält. Der Artbegriff hat zunächst blos einen Wahrheitswerth. Ich sehe z. B. ein Reh, einen Hasen, einen Ochsen, einen Wurm, ein Schlammthier, einen Affen. Sie werden von mir beobachtet. In jedem einzelnen finde ich die nämlichen Haupteigenthümlichkeiten, dass sie leben und sinnlich wahrnehmen. Von allen anderen Eigenthümlichkeiten und den eminenten Unterschieden sehe ich jetzt ganz ab. Ich nehme nur die genannten heraus und denke mir alle zusammen als Eins unter dem Begriff »Thier«. Der Begriff und das Wort »Thier« hat erst durch meine Erkenntniss Bestand und Werth gewonnen. Zwar finden sich in allen die genannten Eigenthümlichkeiten, aber mit anderen Eigenthümlichkeiten gemischt; die Eigenthümlichkeiten hatten einen Bestand in jedem einzelnen Wesen und zusammen mit den anderen Eigenthümlichkeiten, aber sie hatten keinen Bestand für sich und für sich allein. Ihn erhielten sie erst durch meinen Geist, indem er den Begriff Thier bildete und das Wort Thier aussprach. (Vom Vorbild in Gottes Geist reden wir hier nicht.) Zum Organismus steht dieser Artbegriff in gar keiner Beziehung, weder dem Inhalt, noch dem Werth, noch dem Zweck nach.

Es ist merkwürdig, wie unser Geist den Erkenntnissen einen Selbstbestand gibt auch in anderer Beziehung noch. »Höhe, Breite, Tiefe«, alles das hat keinen eigenen Bestand und keine Beziehung zum Organismus. Der Geist aber fasst sie auf, indem er absieht von den Dingen, denen sie zukommen, er stellt sie allein für sich ohne ihre Träger sich selbst gegenüber. Sogar dem Nichts, das doch eben nur ein Nichts ist, gibt er einen

Begriff und ein Wort, mithin einen Bestand als Gegenstand der Erkenntniss, wenn auch nur als positiv gefasste Negation.

Ohne dass wir den Satz anwenden: »agere sequitur esse«, sagt uns unser Verstand: »Jenes Princip, das in dieser Weise die Erkenntniss über die Beziehung zum Organismus hinaus erhebt, die Schranken des Organismus überschreitet, ihr einen in ihr selbst gelegenen Bestand und Werth giebt, kann nicht so von dem Organismus abhängig sein, dass es mit ihm zu Grunde gehen muss.«

Diese Fassung des Beweises aus der Erkenntniss hat vor der thomistischen Fassung den Vorzug, dass sie sowohl die Erkenntniss des Einzelnen wie des Allgemeinen verwerthet, während jener scholastische Beweis, weil er in erster Linie die Trennung von allem Körperlichen ins Auge fasst, nur die Erkenntniss des Allgemeinen betont. Ausserdem ist sie mehr psychologisch, während jene einen physisch-metaphysischen Charakter an sich trägt. Indem ferner hier mehr die Selbständigkeit der Erkenntniss betont wird, die sie erhält als Wahrheit, während dort mehr die Trennung vom Körper betont wird, ist jener Beweis mehr negativ, dieser mehr positiv. Auch das ist ein Vorzug.

Indem die Erkenntniss durch die Seele einen eigenen selbständigen Wahrheitswerth erhält, ist:

1. Die Selbständigkeit der Seele erwiesen; die Seele ist nachgewiesen als Geist.[1] Denn wer etwas anderes, dem Organismus Unzugängliches selbständig und zu seinem

[1] Der Geist macht die Wahrheit selbständig, indem er

a) sie loslöst von dem erkannten Gegenstand (er betrachtet z. B. irgend eine Eigenschaft des Gegenstandes, wie wenn sie für sich bestünde ohne den Gegenstand — Höhe, Tiefe, Breite, Hören, Sehen, Fühlen u. s. w.) und ihr eigenen Bestand gibt als Erkenntniss,

b) sie loslöst vom Organismus und erhebt über den Dienst des Organismus. Er betrachtet sie als Erkenntniss, er liebt sie als Erkenntniss und nicht als ein Mittel zur Förderung des Organismus.

In diesem Sinne hat das Loslösen des Geistes, von dem auch die Scholastik spricht, Werth, Bedeutung und Beweiskraft.

Nicht dadurch schon ist die Seele nachgewiesen als Geist, dass sie in der Ausübung ihrer höheren Functionen nicht an den Körper gebunden sei, sondern dadurch, dass die Seele sich einen eigenen und eigenthümlichen Besitz schafft, die Wahrheit, die Erkenntniss als Erkenntniss.

Besitz macht, muss auch selbst selbständig und vom Organismus unabhängig sein.

Es ist kein Einwand gegen diese Folgerung, wenn man sagt, die Seele könne nicht ohne den Körper erkennen (sine concursu organismi, weil bei jeder Erkenntniss der Organismus in Mitleidenschaft gezogen wird) und die Seele könne ohne die betreffenden normalen körperlichen Organe nicht normal erkennen (Gehirnkrankheiten, Ohnmachten).

Jene Art von Selbständigkeit wird durch diese Art von Unselbständigkeit nicht aufgehoben. Beide liegen auf verschiedenen Gebieten. Der Einwand bezieht sich auf das noch vielfach sehr dunkle und geheimnissvolle Gebiet der Betheiligung der beiden Bestandtheile des Menschen an dem Vollzug der Erkenntnissthätigkeit, der Beweis ist hergenommen aus der Bedeutung, dem Bestand, dem Werth und dem Zweck, den der Erkenntnissgegenstand erhält durch die Erkenntnissthätigkeit. Auch lässt sich, wenn auf diese Weise die Selbständigkeit der Seele dargethan ist, ganz gut und einwandfrei sagen: Sobald die Seele vom Körper getrennt ist, hört auch jeder körperliche Einfluss auf und jede Abnormität. Wenn man aber mehr den physischen Vollzug der Erkenntniss betont, um daraus die Selbständigkeit der Seele zu beweisen (das Allgemeine ist unkörperlich, also wird auch das Allgemeine nur von einem Princip erkannt, das vom Körper unabhängig ist), so ist der Einwand, welcher aus der genannten Art von körperlicher Abhängigkeit (abnorme Erkenntniss bei körperlichen Abnormitäten, Ermüdung des Kopfes bei jedem Denken u. s. w.) hergenommen ist, ein Einwand gegen den Beweis selbst, während unserem Beweise gegenüber der Einwand einem ganz anderen Gebiete entstammt. Die Seele darf bezüglich des physischen Vollzugs der Erkenntniss noch so sehr abhängig sein vom Körper. Der Organismus dürfte sie sogar so weit beeinflussen, dass sie nur das Einzelne erkännte und nicht das Allgemeine; wenn sie auch dann noch diesen Einzelerkenntnissen einen eigenen Werth, Wahrheitswerth, und einen eigenen Bestand als Wahrheit gäbe und sie nicht blos in Beziehung brächte zum Organismus, wäre die Möglichkeit einer (in Bezug auf den Organismus) selbständigen Fortdauer doch zur Genüge erwiesen. Denn es lässt sich nicht rütteln an dem Satz: Nur ein in seinem Sein und

seiner Thätigkeit (in Bezug auf den Organismus) selbständiges Princip kann dem Gegenstand seiner Thätigkeit einen (in Bezug auf den Organismus) unabhängigen und eigenen Bestand und Werth geben. (Möglichkeit der Fortdauer, wenn die Seele in sich und ihrem Verhältniss zum Organismus betrachtet wird.)

2. Die Seele hat in der Wahrheit eine Lebensquelle, und damit ist auch eine Hauptbedingung ihrer Fortdauer nach der Auflösung des Organismus erfüllt. Wenn die Seele, vom Organismus getrennt, keine Quelle hätte, aus der sie fortwährend Anregung und Anlass zur Thätigkeit schöpft, so wäre ihre Fortdauer nicht denkbar. Sowohl die sinnliche Anregung, die sie in Verbindung mit dem Organismus direct und indirect durch den Organismus hat, braucht nicht aufzuhören wie auch das Erkannte als Wahrheit, sowie die Phantasiebilder grossentheils immer in der Seele bleiben und so eine immer dauernde Erkenntnissthätigkeit ermöglichen.[1] Die Wahrheit lässt sich vergleichen mit der Speise, welche den Organismus erhält, die Assimilationsfähigkeit der Organe, welche die Speise umwandeln in Fleisch und Blut, mit der Erkenntnissthätigkeit, welche die Wahrheit in die Seele aufnimmt und mit der Seele vereinigt. Wie die Speise, in sich vergänglich, nur im Stande ist, einen vergänglichen Organismus eine Zeit lang zu erhalten, so ist die Wahrheit, weil unerschöpflich,[2] eine nie versiegende Lebensquelle für den unvergänglichen Geist. (Möglichkeit der Fortdauer in Rücksicht auf äussere Bedingungen.)

---

[1] Die Objecte für diese Erkenntniss werden grösser an Zahl, wenn die Seele abgeschieden ist (Verbindung mit anderen abgeschiedenen Seelen) (die leichtere Beweglichkeit ermöglicht einen grösseren Erkenntnisskreis), die Erkenntniss wird leichter, tiefer und klarer, weil die körperlichen und irdischen Lebensinteressen, sowie die körperlichen Leidenschaften nicht hindernd in den Weg treten.

[2] Schon das, was uns jetzt hier auf Erden zugänglich ist, bietet Stoff zu ewiger Verarbeitung in Erkenntniss, Unterscheidung, Verknüpfung, Uebersicht über das Einzelne, über die Gesammtheit, Vermuthung, Berechnung für die Zukunft; in poetischer, plastischer, malerischer, musikalischer Nachbildung. Jeder Wissenschaftszweig für sich allein (Physik, Chemie, Geographie, Geschichte u. s. w.) stellt beinahe eine Unendlichkeit dar.

Dazu kommt noch die Kenntniss der ethischen Gesetze, des Verhaltens der Menschen zueinander, der einzelnen Person sowohl, wie der Gesammtheit.

Ferner das Verhältniss zwischen Schicksal und Freiheit, die Rechtfertigung Gottes und der geistigen Strömungen in der Menschheit.

3. Die Seele hat in der Wahrheitserkenntniss eine über den Organismus hinausgehende Lebensaufgabe. Und das begründet einen Billigkeitsanspruch auf eine Fortdauer nach der Vernichtung des Organismus. Beim Thiere hat die Erkenntniss der mit dem Organismus vereinigten Seele keine höhere Aufgabe als die Erhaltung und Förderung des Organismus. Sie hat deswegen keinen Anspruch auf eine Fortdauer nach dem Tode des Organismus, und es erscheint nicht als ein Verstoss gegen eine vernünftige Naturordnung, wenn sie mit dem Organismus vernichtet wird. Ihr Daseinszweck ist erfüllt, sobald kein lebensfähiger Organismus mehr vorhanden ist. Die Thierseele hat um so weniger einen Anspruch auf ewige Fortdauer, weil sie keinen Unterschied macht zwischen sich und ihrer Fortdauer, und weil ihr selbst die Idee einer Unvergänglichkeit fehlt. Die menschliche Seele aber macht kraft ihrer bewussten Selbständigkeit einen Unterschied zwischen sich und ihrer Fortdauer, hat auch die Idee einer ewigen Fortdauer, und auch darin schon liegt ein Anspruch auf diese Fortdauer begründet. Doch der Hauptanspruch liegt darin, dass sie in der Erkenntniss als einer Gegenüberstellung des Wahrheitswerthes des Erkannten, und nicht blos als einer Bedingung zur Förderung des Organismus einen über den Organismus hinausgehenden Lebenszweck hat. (Anspruch auf Fortdauer.)

»Die Thiere scheinen ganz in die Gegenwart versenkt und auch, wenn sie behaglich ruhen, nur mit den augenblicklichen Lebensreizen beschäftigt zu sein; der Mensch aber kommt nach Beruhigung seiner sinnlichen Lebensbedürfnisse zu Gedanken, welche die Gegenwart weit überschreiten und die Zeit vorwärts und rückwärts beliebig durchmessen; der Mensch ist das einzige Wesen, das eine zweite Welt in sich trägt, ausserhalb dessen, was man sieht und hört, eine Welt der Begriffe, die nur der Gedanke erkennt; der Mensch allein ist der Wissenschaft fähig. Indem er nun aber von allen Dingen des Himmels und der Erde eine wissenschaftliche Einsicht zu gewinnen sucht, wird ihn die Frage vor Allem reizen müssen, wie er sich selbst wissenschaftlich zu betrachten habe, was er selber sei, wie er entstanden und was ihm die Zukunft bringen werde.« (Teichmüller, a. a. O., S. 4.)

4. Dieser Anspruch ist umsomehr begründet, als die Seele der meisten Menschen diesen unbedingt höheren Lebenszweck

als die Förderung des Organismus und der äusseren Lebensverhältnisse nur zu einem ganz geringen Theil während ihres Lebens hier auf Erden erfüllen. Der höhere Werth, den die Wahrheitserkenntniss als Wahrheitserkenntniss unzweifelhaft hat, berechtigt zu dem Schluss, dass der Zweck der Erkenntniss der Wahrheit weit vornehmer ist, als der Zweck der Erhaltung und Förderung des Organismus und der Herbeiführung möglichst günstiger äusserer Lebensumstände. Viele Menschen aber gehen in dem letzten Zweck so auf, dass der erste fast ganz vernachlässigt wird, viele denken so sehr an die (wirkliche und vermeintliche) Förderung des Organismus und die Befriedigung der berechtigten und unberechtigten körperlichen Bedürfnisse, dass sie der Wahrheitserkenntniss gar nicht nachgehen oder gar fast unfähig zu ihr werden, so lange die Seele mit dem Organismus vereinigt ist. Andere wieder sind durch Krankheiten und Abnormitäten des Organismus verhindert, diesem erhabenen Lebenszwecke zu dienen. Unter diesen Umständen ist eine Fortdauer der Seele nach der Auflösung des Organismus umsomehr gefordert. (Weiterer Anspruch auf Fortdauer.)

»Man würde sich aber sehr irren,« sagt schön und treffend Teichmüller (a. a. O., S. 14), »wenn man glaubte, dass diese Frage (sc. die Wahrheitsfrage, die Frage nach Erkenntnissen, die nicht blos den irdischen Lebensinteressen dienen) in der That eine so allgemeine Anziehungskraft ausübte; denn der Kampf ums Dasein, die Lust und Leidenschaft des Augenblickes, der Ehrgeiz und die dringende Eile praktischer Pflichten: alles dies reisst den Menschen in den raschen Strom des Lebens hinein und taucht ihn unter die Wellen bis zur Besinnungslosigkeit.«

Wir halten demgegenüber fest, dass ein gewisses Wahrheitsinteresse bei allen Menschen zu finden ist und dass jeder Mensch Erkenntnisse hat und sucht blos um der Erkenntniss willen. Wir brauchen dabei nicht an wissenschaftliche, philosophische und tiefe Kenntnisse zu denken, sondern an jegliche Form, durch die die Welt und ihr Zusammenhang im Geiste nachgebildet und erklärt wird. Freilich ist es sehr wahr, dass nicht der Werth auf die Erkenntniss gelegt wird, den sie als Erkenntniss hat und dass man hier zu wenig im Dienste der Erkenntniss als Erkenntniss, d. h. im Dienste der Wahrheit

steht. Die Gründe dafür hat Teichmüller treffend und schön gekennzeichnet. Was somit theils Schuld, theils Schicksal (Irrsinn, früher Tod u. s. w.) unmöglich macht (sc. die Ausbildung der Anlage zur Wahrheitserkenntniss), das wird in einem Fortleben möglich. So löst sich am besten die Frage, warum die harte Hand des Schicksals oft grausam zu zerstören scheint, was sie geschaffen, nämlich die Anlage zur Erkenntniss der Wahrheit.

Dies Verhältniss der Seele zur Wahrheit weist die Seele nach als Geist.

.... Die Geistigkeit bedeutet, wie Schell[1] so treffend und packend sagt, gegenüber dem Leibe, der thierischen Sinnlichkeit überhaupt, sowie gegenüber dem Materialismus den eigenen und höheren Wesensstand der Seele ....

»Der Geist unterscheidet sich von der Thierseele dadurch, dass er für die Wahrheit ... als solche Sinn und Verständniss, Beruf und Aufgabe hat, und dieselbe aus reiner Werthschätzung in den innerlichen Besitz seiner Erkenntniss zu bringen sucht. Die Thierseele hat zwar auch die Fähigkeit der Verinnerlichung, Erkenntniss und Begierde; aber diese Kräfte gehen bei ihr ganz und gar im Dienste des Organismus, seiner Entwicklung und Fortpflanzung auf.«

»Die Geistigkeit bedeutet der Gesammtheit, dem Weltganzen, sowie dem Monismus des Geistes gegenüber die Persönlichkeit und Selbstheit oder die Nothwendigkeit und den Vorzug des persönlichen Fürsichseins, des persönlichen Selbstzweckes oder der eigenen Vollendung zum persönlichen Besitz aller Wahrheit ...« Denn alle Erkenntniss wird bezogen auf den einheitlichen Ausgangs- und Mittelpunkt der Seele. Das Erkennen ist nicht möglich ohne die innerliche Rückbeziehung auf ein Ich, welches den Erwerb und Besitz des Wahren vollzieht .... »Der Geist ist wesentlich persönlich, weil wesentlich Besitz und Besitzer durch Erkennen ....«

5. Sowohl die Anlage zur Wahrheitserkenntniss ist unendlich, wie auch die äussere und innere Welt, die sich uns zur Erkenntniss darbietet. Auch der gering Beanlagte ist fähig, in seiner Art sich ein Bild von der Welt zu machen,

[1] Schell, Gott und Geist. Paderborn 1896, II. S. 502ff.

wenn es ihm auch nicht möglich ist, wissenschaftlich tief in Alles einzudringen und dieses Bild immer mehr zu vervollständigen. Je mehr er es vervollständigt, desto fähiger wird sein Geist, immer neue Züge hinzuzufügen.[1] Kinder machen sich ihre Welt, das Jugendalter macht sich seine Welt, der reife Geist macht sich seine Welt, alles im Interesse der Erkenntniss. Und jede dieser Welten bietet unendlich viele Variationen, Verknüpfungen, Erklärungspunkte. Ja, die Welt des einen Alters wird als Erkenntnissgegenstand Theil der idealen Welt des andern. Was unwahr ist an diesem Weltbild, wird nach und nach abgestreift. Aber so viel auch im Leben verbessert und vervollständigt wird, jeder, auch der Gescheidteste, geht mit grossen Lücken in seinem Weltbilde fort. An manchem Theil dieses Weltgemäldes sind grosse Flecken, Unklarheiten, viele falsche Striche, Unrichtigkeiten, viele unpassende Farben, Erkenntnisshalbheiten und viele grosse unbemalte Stellen, mangelnde Erkenntnisse. Dieses Weltbild zu corrigiren, ist Aufgabe der abgeschiedenen Seele. Sie wird ewig verbessern und ewig corrigiren, weil das Original, die Welt, und im eminenten Sinne der Schöpfer der Welt unendlich ist, immer neue Freude schöpfend aus jeder neuen Erkenntniss. Und was das Schicksal oft einer Seele unmöglich machte, nämlich hier den Entwurf zu dem Weltgemälde anzulegen, indem es die Seele mit einem kranken Körper verband, der die Erkenntnisse unmöglich machte, das gleicht es wieder aus, wenn die Seele, befreit von der Fessel des kranken Körpers, sich aufschwingt in das Reich der Wahrheit und Ewigkeit (Näheres unten § 2 und 3). Keine Seele verfehlt so ihre wahre Lebensbestimmung, und das anzunehmen, ist wahrhaft Lösung eines Welträthsels (Irrsinn, früher Tod u. s. w.)

6. Wie nothwendig es ist, auch nach dem Inhalt des ewigen Lebens zu fragen, zeigt folgende Auslassung des Pan-

[1] Auch bei dem am wenigsten Beanlagten wird die Fähigkeit, neue Kenntnisse aufzunehmen, immer grösser, je grösser die Kenntnisse werden. Wenn die Fähigkeiten auch sehr minimal sind, wenn in der Krankheit und im Alter die Kenntnisse und die Erkenntnisskraft zu schwinden scheinen, so sind körperliche Indispositonen die Ursache. Diese Ursache hört eo ipso auf, sobald die Seele vom Leibe getrennt wird. So erscheint der Tod sogar als Erlöser und als Förderer im Dienste der Wahrheit, als der er in der Lehre des Christenthums immer angesehen wurde.

theisten Hartmann[1]: »Wird nun aber gar vom himmlischen Lohn das sinnliche Element entfernt, so wird die ewige Seligkeit so langweilig, dass sie völlig aufhört, begehrenswerth zu sein, da mit der individuellen Sinnlichkeit die Naturbasis alles künstlerischen und Gemüthslebens hinwegfällt, und das Erkennen auf ganz neuen Bedingungen in ganz heterogener Gestalt sich entwickeln muss.«

Dieser Vorwurf trifft in seiner ganzen Schwere und Tragweite die Scholastik mit ihrer Ansicht, dass der vom Körper getrennte Geist körperlichen Einflüssen nicht mehr zugänglich sei, und dass demnach alles, was Sinnlichkeit und Phantasie an Erkenntniss geleistet, verloren gehen müsste. Nach Job 38, 7 jauchzen die Engel, da sie die Wunder der sichtbaren Welt schauen. Wie kann das anders verstanden werden, als von einem Erkennen der Welt, wie sie ist, d. h. als körperliche Welt in ihren körperlichen Eigenthümlichkeiten? Warum aber soll es unmöglich sein, dass die vom Leib getrennte Seele körperliche Reize empfängt und diese Reize in Sinnesbilder umbildet? Sie wird ja durch das Nervensystem, das doch etwas Körperliches ist, auch gereizt und bildet diese Reize auch in ihr entsprechende Bilder um (z. B. die Reize durch Schallwellen in den Ton, durch Licht in das Gesichtsbild). Mit dieser Annahme fällt das ganze Argument Hartmann's. Es fällt nicht die ganze Sinnlichkeit weg und damit auch nicht die Naturbasis alles künstlerischen Lebens (in der Phantasie) und alles Gemüthslebens (im Gefühl). Es wird sich keineswegs das Erkennen auf ganz neuen Bedingungen in ganz heterogener Gestalt entwickeln.

Die Scholastik kam durch ihre genannte Annahme auch noch in andere Schwierigkeiten. Es warf sich nämlich die Frage auf: »Wie kann das Feuer der Hölle (etwas Körperliches) den Geist quälen?« In jener Situation wusste die Philosophie der Scholastik keine Antwort, die Theologie aber redete von einem ganz eigenthümlichen, wunderbaren Feuer; denn bei Gott ist ja Alles möglich. Uebrigens lehrt die Theologie der Schrift und Kirche eine Beziehung der Engel (das sind ja reine Geister) zu der sichtbaren Welt und einen Verkehr mit ihr. Also ist sie

[1] Das sittliche Bewusstsein. II. Auflage, S. 40.

bezüglich des Inhaltes eines Lebens für die abgeschiedenen Seelen doch nicht so arm, wie Hartmann glaubt. Sie lehrt auch eine gegenseitige Mittheilung der Gedanken (Heinrich, Dogmatische Theologie, Bd. V, Mainz 1884, S. 673 ff.) u. s. w.

Ferner ist Hartmann gegenüber nicht zu vergessen, dass die christliche Theologie (ihr macht ja Hartmann seinen Vorwurf) eine Auferstehung des Leibes und seine Wiedervereinigung mit der Seele lehrt. Der Hartmann'sche Einwurf gäbe demnach ein treffliches Material zu Vernunftgründen für die Auferstehung des Leibes.

Es ist nach dem Gesagten auch klar, dass der Geist seine Individualität wahrt und nicht, wie Hartmann (a. a. O.) meint, die »abstracten (?) Geister« sich einander gleichen wie ein Ei dem andern. Die Geister wahren ihre Eigenthümlichkeiten und Kräfte, sowie ihren Inhalt an Erkenntnisswerthen und sittlichen Werthen. Selbst nach der scholastischen Ansicht wäre dieser Vorwurf Hartmann's ungerechtfertigt, weil selbst die scholastische Engellehre einen Unterschied und die Individualität der Engel lehrt. Ja, es gibt nach Vielen nicht einmal eine Gattung oder eine Art unter den Engeln. So sehr ist das Individuum eigenthümlich geartet.[1]

§ 2. Kritik des materialistischen und pantheistischen Seelenbegriffes aus dem Verhältniss der Seele zur Wahrheit.

I. Materialismus und Wahrheit.[2]

Nach Rehmke[3] nimmt der altmaterialistische Seelenbegriff ein körperliches Seelending an, nach dem neumaterialistischen ist die Seele eine Thätigkeit des Gehirns, sei es nun als Bewegung des Gehirns, sei es als eine Bewusstseinserscheinung des Gehirns. Die Seele ist also, wenn wir diese beiden Richtungen zusammenfassen, entweder selbst Körperliches oder kör-

[1] Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie. Bd. V, Mainz 1884, S. 565, Nr. 3 und Anm. 1. St. Thomas 1, qu. 108, a 3.

[2] Wir sprechen dabei nicht von dem bekannten Thema, dass der Materialismus jedes wissenschaftliche Streben unmöglich macht; denn die Erfahrung beweist das Gegentheil.

[3] Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. Hamburg und Leipzig. 1894, S. 16.

perliche Thätigkeit. Sie wird demnach auch untergehen in der nämlichen Weise wie alles Körperliche — ist sie Körperliches, durch Auflösung in ihre einfachsten Bestandtheile, ist sie körperliche Kraft, durch Umwandlung. Denn von Stoff und Kraft geht nichts verloren.

Der Materialismus muss natürlich auch die höhere Erkenntniss erklären. In dem seit 1713 in einer Reihe von Auflagen erschienen »Briefwechsel vom Wesen der Seele« von unbekannten Verfassern[1] geschieht dies so: »Der ‚processus intelligendi' geschieht folgendermassen: Wenn das organum sensus, sonderlich visus und auditus auf das obiectum gerichtet wird, so geschehen unterschiedene Bewegungen in den fibris cerebri, die ja allemal in einem Sinnesorgan endigen. Diese Bewegung im Gehirn ist mit der, durch welche Strahlen auf das Blatt einer camera obscura fallen und ein gewisses Bild formiren, einerlei, da doch jenes Bild nicht in Wirklichkeit auf dem Blatte ist, sondern im Auge entsteht. Wie nun die Fasern der Netzhaut erregt werden, so pflanzt sich diese Bewegung im Gehirn fort und bildet dort die Vorstellung. Die Combination dieser Vorstellungen aber geschieht durch Bewegung der feinen Gehirnfasern, auf dieselbe Art wie durch die Bewegungen der Zunge ein Wort gebildet wird. Bei dieser Entstehung der Vorstellung hat das Princip statt: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu Es würde ein Mensch nichts wissen, wenn ihm nicht seine Hirnfasern durch die Sinne gerückt würden. Und dieses geschieht durch Unterricht, Uebung und Gewohnheit.« »Keine Sinne, keine Ideen.« »Je weniger Sinne, desto weniger Ideen.« »Keine Sinneseindrücke, keine Ideen.« Diese Sätze stellt Lamettrie am Schluss seiner »Naturgeschichte der Seele«[2] als Resultat seiner Untersuchungen auf. Seine Folgerung lautet: »Also hängt die Seele wesentlich von den Organen des Leibes ab, mit welchen sie sich bildet, wächst, abnimmt. Ergo participem leti quoque convenit esse.«

»Wenn man mit Locke fragt, ob die Materie denken könne, so ist das nicht anders, als wenn man fragt, ob die Materie die Stunden zeigen könne.«[3] — »Wenn man nicht für

[1] S. Lange, Geschichte des Materialismus. I, Leipzig 1873, S. 322.

[2] Lange, a. a. O., S. 337.

[3] Homme machine. Amsterdam 1774, p. 1 und 2; bei Lange, a. a. O., S. 338.

alle Geisteskrankheiten Entartung des Gehirnes findet, so sind es Zustände der Dichtigkeit oder andere Veränderungen in den kleinsten Theilen, welche die Störung veranlassen.« »Ein Nichts, eine kleine Fiber, irgend etwas, das die subtileste Anatomie nicht entdecken kann, hätte aus Erasmus und Fontenelle zwei Thoren gemacht.«

»Alle unsere Ideen sind fest verbunden mit der Vorstellung der betreffenden Worte oder Zeichen. Alles, was in der Seele vorgeht, lässt sich auf Thätigkeit der Einbildungskraft zurückführen.«[1]

Holbach[2] beschuldigt Descartes der Einseitigkeit, weil er den Satz aufgestellt hat, dass das Denkende von der Materie verschieden sein muss, woraus er dann schliesst, dass das Denkende in uns ein Geist sei, d. h. eine einfache und untheilbare Substanz. »Wäre es nicht natürlicher gewesen, zu schliessen: Weil der Mensch, ein stoffliches Wesen, thatsächlich denkt, geniesst also auch die Materie die Fähigkeit zu denken?«

Der Apparat Vaucanson's und andere Kunstwerke (ein Clavier spielendes Mädchen) waren die Nachbildungen des Menschen als Maschine. So war der Mechanismus zwar nachgebildet, aber der dirigirende Geist war vom menschlichen Geiste hineingelegt.

Wenn man gesagt hat, dass die Materie denken könne, sei nicht wunderbarer, als dass sie (wie z. B. an einer Uhr) Stunden anzeige, so vergisst man, dass der menschliche Geist nur jene Materie so gestaltet hat, dass sie selbst gesetzmässig, wenn auch blind, wirkt, und dass er aus dieser Gesetzmässigkeit andere Gesetzmässigkeiten erkennt, die zu jener Gesetzmässigkeit in einem bekannten Verhältnisse stehen.[3] Mit dem Denken hat

---

[1] Siehe bei Lange, S. 341 und 342.

[2] System der Natur. Siehe bei Lange, Geschichte des Mat., a. a. O., S. 377.

[3] Für dieses und die vorigen Beispiele gilt, was Teichmüller (Ueber die Unsterblichkeit der Seele, Leipzig 1879) sagt: »Nun lässt sich leicht einsehen, dass alle die obigen Analogien (er redet von ähnlichen, wie wir) für die Seelenerscheinungen blos traumhaft poetisch sind und in Wahrheit keine Analogie bieten«. . . . . Diese Analogien sind überhaupt nicht vorhanden, »es werde denn eine einheitliche Substanz vorausgesetzt, für welche und in welcher die Function sich vollzieht«. »Ein Concert ist nur für die Hörer vorhanden, Gemälde nur für die Sehenden.« So können auch wir

das Anzeigen der Stunde auf der Uhr auch nicht die geringste Aehnlichkeit.

Alle genannten Einwände und Erklärungen beachten auch nicht den Unterschied zwischen sinnlicher Vorstellung und Denken. Die sinnliche Vorstellung ist mit dem Denken so wenig identisch, als die Empfindung eines ungebildeten Menschen beim Hören eines Musikstückes dasselbe ist, wie die Reflexionen eines Kunstkritikers über das nämliche Tonstück. Freilich hängen beide eng zusammen.

»Wenn man den Gedanken für einen chemischen Process erklärt, so wird man Viele leicht für sich gewinnen können,« sagt in ähnlicher Beziehung Teichmüller (a. a. O., S. 39). »Denn es liegt ja auf der Hand, dass die Gedanken ohne chemischen Process aufhören. Gleichwohl ist die Hinfälligkeit der Annahme ebenso leicht zu zeigen, wenn man die unkritische und ungeschulte Verwechslung nachweist, die dabei als logischer Grundsatz leitend ist; denn nach diesem Grundsatze müsste der Schulunterricht z. B. nichts sein als eine gewisse Bewegung der Luft des Schulzimmers, und ein Gedicht etwa nichts als eine gewisse Anordnung von schwarzem Farbstoff auf dem Papier. Denn durch solche Angabe von begleitenden Umständen wird ja niemals die Identität der Dinge bewiesen, niemals das Wesen der Sache erklärt. Die Luft bewegt der Mathematiker wie der Religionslehrer, und doch ist die Differenz der Luftfiguren, die sie bewirken, nicht der Unterschied mathematischer und religiöser Gedanken.«

Der Materialismus hat seit seinem ersten Auftreten keine neuen Beweismomente gefunden. Die sogenannte Phrenologie hat geglaubt, für besondere Geistesthätigkeiten besondere Organe oder besondere Gehirntheile als Organe gefunden zu haben (Gall). Die neuere Physiologie geht nicht so weit. Sie constatirt nur, dass geistige Thätigkeiten ständig in Verbindung mit körperlichen Thätigkeiten auftreten, dass körperliche Erkrankungen die geistigen Fähigkeiten hemmen, anormal machen

---

sagen: Jene Materie zeigt die Stunden nur an für den denkenden Geist. Wenn kein denkender Geist da ist, wird die Materie nie die Stunden anzeigen, sondern nur todte Bewegungen ausführen. Man will den Geist leugnen, setzt aber in den Beweisgründen dafür, ohne es zu wollen, den denkenden Geist voraus.

oder ganz aufheben, dass bei Verletzung bestimmter Gehirntheile und Nervengruppen bestimmte Functionen nicht mehr möglich sind u. s. w.

Doch Alles, was sie constatirt hat, lässt sich befriedigend aus einer Wesensverbindung zwischen Seele und Leib erklären. Wenn der Körper das Organ ist, durch welches die sichtbare Welt Eintritt zur Seele erlangt und durch das die Seele sich und ihre Wirkungen der sichtbaren Welt übermittelt, wenn sie, so lange sie mit dem Körper verbunden ist, auch bei dem sogenannten geistigen Erkennen der Mitthätigkeit des Gehirns[1] bedarf, so ist auch der engste Zusammenhang zwischen körperlichen Dispositionen und geistigen Leistungen wenigstens genügend erklärt, wenn auch die Art und der Grund des Zusammenhanges keineswegs klargestellt ist.

Natürlich muss man darauf verzichten, die Existenz einer Seele aus einer behaupteten Nichtbetheiligung des Körpers beim reinen Denken herzuleiten. Man wird uns in diesem Falle stets den Satz entgegenhalten: Kein Denken ohne Gehirnbewegung, oder wie Lange (a. a. O., II, S. 79) sagt: »Unsere bedeutendsten Gedanken vollziehen sich gerade in dem feinsten — für die nachlässige Selbstbeobachtung verschwindend feinen — Empfindungsmaterial.« Der physische Vollzug der Erkenntniss kann zwar mit feinen und schwierigen Distinctionen zwischen directer und indirecter Mitbetheiligung des Körpers als Beweis für die Seele dienen, aber nur bei solchen, die schon überzeugt sind; denn dass die Betheiligung nur eine indirecte und nicht absolut nothwendige ist, kann nicht klar und widerspruchsfrei nachgewiesen werden.[2] Sobald jedoch in anderer Weise ein gewisses selbständiges Princip aus dem Inhalt, der Bedeutung und dem Zweck der Erkenntniss entdeckt ist, das weder der Organismus, noch ein Theil des Organismus ist, macht der physische Vollzug[3] der Erkenntniss keine Schwierigkeiten mehr, auch wenn er für die Zeit des Zusammenseins der Seele mit dem Körper ohne Organismus gar nicht möglich ist. Deswegen

[1] Siehe oben Theil I, Capitel I, § 1.

[2] Siehe oben Theil I, Capitel 1, § 1.

[3] Es ist merkwürdig, wie man sich in dem Nachweis der Geistigkeit der Seele fast ausschliesslich auf den physischen Vollzug der Erkenntnissthätigkeit stützt. (Siehe Svorzik, a. a. O., S. 149, Anmerkung 4—10; S. 161.)

bietet die innere Beziehung der Erkenntniss zum Geist, ihre Beziehung als Wahrheit die beste Widerlegung des Materialismus.

Unser Denken ist zwar immer von bestimmten körperlichen Bildern begleitet; aber wir unterscheiden in unseren Gedanken ganz genau zwischen dem eigentlichen Denkinhalt und diesem Bilde. Ich sehe z. B. einen breiten Gegenstand. Die Materie, sei es eine Photographieplatte, sei es ein Spiegel, sei es das Auge, beziehungsweise das beseelte Gehirn, kann die Breite des Gegenstandes nur mit dem Gegenstande selbst wiedergeben, sie gibt nicht die Breite wieder, sondern den breiten Gegenstand. Die Breite erhält durch Materie keinen eigenen Bestand. Wir aber unterscheiden ganz genau zwischen der Breite und dem breiten Gegenstand, wir reden von ihr, kurz wir geben ihr im Denken einen Selbstbestand, den ihr keine Materie geben kann. Die Breite existirt objectiv nur in den Gegenständen, subjectiv aber, in unserer Erkenntniss, hat sie einen eigenen Bestand, einen Selbstand als Erkenntnissgegenstand, als Wahrheit. (Aber auch die concrete Breite dieses Körpers ist eine psychische Vorstellungsform.) Wenn auch, so oft wir von der Breite reden, ein ausgedehnter Gegenstand als Phantasiebild unsere Erkenntniss begleitet, so unterscheiden wir doch zwischen dem breiten Gegenstand und der Breite. Die Breite hat Bestand durch unsere Seele. Aehnliches liesse sich von der Auffassung und Hervorhebung jeder Eigenschaft[1] eines Erkenntnissgegenstandes sagen, wenn wir einen Unterschied machen zwischen dem Gegenstand und seiner bestimmten Eigenschaft.

Was aber Etwas einen Bestand gibt, den Materie nicht geben kann, muss in Bezug auf die Materie selbständig sein. Wenn auch Materielles in den Vollzug der Erkenntniss sich einmischt, aus dem Inhalte folgt doch die Selbständigkeit des erkennenden Princips. Wenn man auf diese Weise die Selbständigkeit des erkennenden Princips ausser Zweifel stellt, ist es auch keine blosse Ausflucht mehr, wenn man sagt: Der Körper wirkt auch bei der höheren Erkenntniss mit, so lange Seele und Leib so eng verbunden sind; nach der Trennung wird sich die Erkenntniss in anderer Weise vollziehen. Dass die Seele selbständig thätig sein kann, ist ja jetzt schon klargestellt.

[1] Was die eigentliche Abstraction ist.

Macht so die Seele die Wahrheit selbständig in ihrer (sozusagen äusseren) Existenz, so gibt sie ihr auch einen (in Bezug auf die Materie) selbständigen Zweck, und auch dadurch wird der Materialismus in grosse Verlegenheit gebracht.[1] Die Seele dient nur zum geringeren Theil dem Leibe durch die Erkenntnisskraft. Sie hat vielmehr ein selbständiges Lebensziel in der Aneignung der Wahrheit. Ja, diese Aufgabe erscheint als höher wie alle Interessen des Organismus. Triebe des Organismus und Interessen des Organismus im irdischen Lebenskreise werden sogar aus Liebe zur Wahrheit geringgeschätzt und unterdrückt. »Die Anlage, Fähigkeit und Bestimmung des menschlichen Geistes geht auf eine unbegrenzte Vervollkommnung des Erkenntnisslebens durch fortschreitende Aufnahme der Wahrheit, durch immer vollständigere Uebersicht über die Thatsachen, durch immer klarere Einsicht in den Zusammenhang der Ursachen, durch selbständige Verarbeitung und Wiedergabe der erfassten Wahrheit in Wort und Werk, systematischer Verknüpfung und künstlerischer Nachahmung, dichterischer Umgestaltung wie praktischer Verbesserung oder Verwerthung, Entfaltung und Durchführung; durch gemeinsamen Genuss und wechselseitige Mittheilung, sowie thatkräftige Verwerthung der Wahrheit.«[2] Dass diese Aufgabe der Wahrheitserkenntniss in ihrer Schönheit und Würde vom Materialismus nicht beachtet wird, dass alle die Wunder des Geisteslebens, wie sie sich im Erkenntnissleben vollziehen, in Bezug auf das Einzelne und auf die Gesammtheit, Vergangenheit und Zukunft, Firmament und Tiefen der Erde, Gesteine und Gestirne, Menschen und Menschenwerk, Natur und Kunst, ihrem Gehalte und ihrem Zwecke nach weder gewürdigt noch erklärt werden, das mag wohl der Grund sein, warum Goethe[3] Holbach's System der Natur »so grau, so cimmerisch, so todtenhaft« fand.

Die Wahrheitserkenntniss bringt oft auch Genuss für den Organismus mit sich, aber wie unempfindlich ist gerade oft der

[1] Diese Selbständigmachung der Wahrheit ihrem Bestand, ihrer Bedeutung und ihrem Zwecke nach charakterisirt die Seele als Geist. Die Seele verräth dadurch ein Fürsichsein nach Grund und Zweck ihres Lebens, und zwar im Erwerb und Besitz des Wahren.

[2] Schell, Gott und Geist. Paderborn 1896, II. S. 651.

[3] Siehe bei Lange, a. a. O., II, S. 407.

Bestentwickelte und Wohlgepflegteste für den Wahrheitsgenuss. Aus Liebe zum Leibe wird die Liebe der Seele zur Wahrheit nicht beachtet. Welche Lasten bereitet oft der Wahrheitserwerb dem Organismus! Wie treten die Interessen für die Wahrheit in den Hintergrund, die für den Organismus in den Vordergrund! Und doch auf der anderen Seite wieder eine allgemeine, wenigstens theoretische Achtung und Werthschätzung des Wissens, des Wahrheitsbesitzes und der Arbeit um den Wahrheitsbesitz. Wenn wir auch die Kenntnisse der Naturkräfte nicht für das praktische Leben ausnützen können, sie sind schon interessant und des Besitzes werth als Kenntnisse. Wie fühlt man sich gehoben und befriedigt, wenn man ein causales Verhältniss, irgend eine Beziehung der Gestirne zur Erde u. s. w. entdeckt und erfasst hat, auch wenn wir für das praktische Leben keinen Vortheil daraus ziehen. Daher das alte Wort: Felix qui potuit rerum cognoscere causas! Die Kenntniss als Kenntniss, das Wissen als Wissen, die Freude am Wissen als solche, sie werden erstrebt. »Der Mensch lebt nicht vom Brote allein, sondern von jedem Worte, das aus dem Munde Gottes kommt.« (Deut. 8, 3.)

Der Mensch besitzt die Anlage,[1] Alles zu wissen, was wissenswerth ist, und diese Anlage wächst, je mehr er arbeitet im Dienste der Wahrheit, wie sich auch seinem geistigen Auge immer grössere Reiche der Wahrheit erschliessen, je weiter er vordringt. Unsere Zeit ist gewiss weit vorangeschritten im Wissen und in der Kenntniss, aber auch der Gelehrteste in einem Fache, und wenn er das grösste Alter erreicht, wenn er nur an das denkt, was Andere in anderen Gebieten des Wissens entdeckt und erkannt haben, er wird scheiden aus der Welt mit dem Worte des berühmten Sokrates: »Ich weiss, dass ich nichts weiss.« Sowohl intensiv, d. h. in Bezug auf die klare, bestimmte und allseitige Erfassung einer Sache, wie extensiv, d. h. in Bezug auf die Reihe der erfassbaren Gegenstände bleibt unser Wissen hier auf Erden unendlich zurück hinter dem, was es leisten kann und leisten will.

Welche Räthsel setzt der Materialismus, wenn er entweder eine Auflösung der Seele durch Theilung oder eine Veränderung

[1] Siehe oben Capitel 2, § 1, Nr. 5.

der Seelenkraft durch Umwandlung in irgend eine andere Form der Bewegung lehrt! Höheres wird grundlos und zwecklos in Niederes verwandelt. Wenn wir die organische Entwicklung betrachten, so zeigt sich schon in ihrer Anlage eine gewisse Begrenzung zu einer bestimmten Reife der Entwicklung, auch die Thierseele ist begrenzt und beschränkt auf den Lebenskreis des thierischen Organismus, unsere Seele dagegen zeigt in der Anlage zur Entwicklung in der Wahrheitserkenntniss und zum Wahrheitsbesitz keine Begrenzung und keine Einschränkung. Wenn der Organismus den höchsten Grad seiner Reife erlangt hat, so hat er die ihm gegebene Anlage zur Vollendung geführt. Viele Organismen erreichen diese Reife. Aber eine nur einigermassen annähernde Reife in der Wahrheitserkenntniss erreicht Niemand hier auf Erden, weder intensiv noch extensiv. Die Anlage zur organischen Entwicklung und die Reife des Organismus steht aber an Werth tief unter der Anlage zur Wahrheitserkenntniss. Und jene soll so oft erreicht werden, während diese niemals zur vollen Entwicklung gebracht wird!

Die Lebensbedingungen und die Nahrung des Organismus stellt sich dar als etwas physisch und chemisch Veränderliches. Kein Organismus ist dazu bestimmt, den ganzen Weltstoff in sich aufzunehmen und zu seinem Element und Bestandtheil zu machen. Es gäbe ein Unding. Die Seele dagegen ist bestimmt, die ganze Welt idealiter[1] in sich aufzunehmen, und es entsteht kein Unding, wenn diese Aufnahme in stets aufsteigendem Grade vollzogen wird. Im Gegentheil, sie wird umso schöner, anziehender und bewunderungswürdiger, je mehr sich jene Bestimmung der Vollendung naht.

Ein Organismus muss untergehen, damit anderen auch ein Theil der Stoffmenge zur Verfügung steht, ja er muss untergehen, um selbst in seinen Theilen die Nahrung anderer Organismen zu sein. Nichts von dem findet sich in dem erkennenden Princip. Je mehr die Seele sich in der Wahrheitserkenntniss

[1] »Der Mensch will ein umfassendes Spiegelbild des Universums in sich haben. Alle wollen die Wirklichkeit durch sinnliches Empfinden und geistiges Verständniss geniessen und sich zu eigen machen. Nur wird dieses Streben in Folge heftiger Triebe oft einseitig, indem man z. B. das Sinnliche für das wahrhaft Wirkliche hält, oder indem man dem nachgeht, was dem mühelosen Genuss sich darbietet.« (Schell, a. a. O., S. 658.)

vervollkommnet, desto mehr kann sie Nahrung Vieler sein im Unterricht, in der Anregung, ohne abzunehmen, und je mehr sie Nahrung Anderer ist, desto mehr nimmt sie intensiv und extensiv zu. Die Aufnahme der ganzen Welt und des ganzen Weltinhaltes in die Seele hindert keine einzige andere, den nämlichen Inhalt in sich aufzunehmen.[1] Ja, je mehr sie sich durch gegenseitige Mittheilung und Anregung in den Erkenntnissstoff gewissermassen theilen, desto grösser wird intensiv und extensiv bei Jedem die Erkenntniss. In diesem Sinne ist die Wahrheit unendlich und ewig, unvergänglich und untheilbar, nicht in dem Sinne, als ob die einzelne Erkenntniss ohne erkennenden Geist von Ewigkeit sei und in Ewigkeit bleibe.

Wir dürfen nach diesen wesentlichen und durchgreifenden Unterschieden zwischen dem geistigen und dem organischen Leben wohl auch einen Unterschied in dem endgiltigen Schicksal von Körper und Geist annehmen: dort Vernichtung, hier Fortdauer, dort Theilung und Auflösung, hier Concentration im Sammeln und Geniessen der Wahrheit.

Selbst wenn es möglich wäre, dass ein Mensch hier zu der geistigen Vollendung gelangt, für die er angelegt ist und nach der er strebt, »wäre die Nothwendigkeit[2] des Sterbens in unversöhnlichem Widerspruch mit der erreichten Vollendung«, mit dem Werthe und der Bedeutung der Erkenntniss sowohl für die Wahrheit wie auch für den erkennenden Geist. Die Wahrheit hat die Fähigkeit, ewiger Lebensquell und Lebensinhalt für den Geist zu sein, und der Geist ist fähig, sich ewig an ihr zu ernähren und zu erquicken.

»Der tiefste Drang im Menschen ist der Titanenkampf um die Wahrheit. Stoff und Kraft erklären diese Thatsachen nicht.«[3] (Vgl. die Kämpfe um die religiöse und philosophische Wahrheit.)

Auch der Materialismus kämpft um die Wahrheit.

---

[1] Der Geist wird allerdings im Alter oft (aber nicht immer) schwächer und scheint seine Erkenntnisse zu verlieren; aber er wird es nur in Folge einer Schwächung des Körpers, an dessen Thätigkeit er in seiner Thätigkeit gebunden ist. Der Geist als Geist mit seinem geistigen Besitz bleibt unverletzt und wird sich aus dem gebrechlichen Leib emporschwingen in das Reich der Wahrheit, wie ein Phönix aus den Trümmern des Brandes.

[2] Schell, a. a. O., S. 655.

[3] Schell, a. a. O., S. 660.

Und selbst durch diesen Kampf widerlegt sich der Materialismus selbst, indem er kämpft für die Wahrheit, welche nie in Beziehung treten wird zum organischen Leben. Die Wahrheit als Wahrheit wird auch von ihm erstrebt. Eine Aenderung der irdischen Lebensführung und Lebensinteressen wären erst die Consequenzen, aber nur aus einem Theil der Wahrheit, weder der Zweck der betreffenden Wahrheitserkenntniss, noch der Zweck des Kampfes.

II. Pantheismus und Wahrheit.

Alle Formen des Pantheismus beruhen auf dem Grundgedanken, dass ein ewiges unendliches Wesen sei, das in einem nothwendigen Entwicklungsprocess zu der Vielheit der Dinge und Intelligenzen werde, welche man Welt nennt; dass mithin einestheils Gott und Welt, und deshalb anderntheils alle materiellen und geistigen Existenzen in der Welt dem Wesen und dem Bestande nach ein und dasselbe seien; dass mithin alle Dinge, die wir endliche Wesen, Geister oder Körper, nennen, nicht verschiedene Wesen und Bestände sind, sondern verschiedene Erscheinungsweisen des einen absoluten Wesens, des einen absoluten Bestandes seien, welcher nach einem Gesetze innerer Nothwendigkeit in den Naturdingen sich selbst verwirklicht und erkennt.[1]

Uns interessirt nur die besondere Auffassung der Menschenseele im Pantheismus, ihre Existenzart und die Art der Fortdauer. Denn weder die Existenz der Seele, noch ihre Fortdauer wird dem Wortlaute nach geleugnet. Der Pantheismus unterscheidet wohl zwischen Geist und Stoff in dem, was sie sind, und würdigt den Unterschied zwischen äusserer, vielfacher Bewegung und dem einheitlichen Innern der Empfindung und Vorstellung, betont auch die Unmöglichkeit des Ueberganges von äusserer Bewegung, wie sie dem Stoffe eigen ist, in innere Empfindung und Vorstellung, wie sie dem Geiste eigen ist; aber er leugnet die Persönlichkeit des Geistes, insbesondere die Persönlichkeit des Menschengeistes. »Der Monismus oder Pantheismus nimmt einen Gesammtgeist, Allgeist, geistigen Weltgrund an, betrachtet die gewöhnliche Einzelseele als einen Aus-

[1] Vgl, Heinrich, Dogmatische Theologie. Mainz 1873, Bd. III, S. 273

fluss oder Bestandtheil desselben, als einen zerstreuten Lichtstrahl der Weltseele. Die Persönlichkeit ist dem Monismus zufolge eine Einschränkung und Verendlichung des Geistes, eine Abgrenzung von Aussen, darum dem Wesen des Geistes fremd, wenn nicht widernatürlich.«[1] Die Abstreifung der durch Einschränkung und Verendlichung entstandenen sogenannten Persönlichkeit und Rückkehr in den Allgeist, Versenkung in den Urgeist mit Aufhebung aller individuellen Beschränkung, ist deswegen dem Pantheismus die Form der Unsterblichkeit.

Der Geist an sich ist nach dem Pantheismus unpersönlicher Gesammtgeist ohne ein Ich, ein Selbst als Mittelpunkt. Da ohne Beziehung auf ein Ich als Ausgangspunkt des Denkens, sowie auf ein Ich als Besitzer des Denkinhaltes kein werthvolles Erkennen möglich ist, so kann der Allgeist die Wahrheit weder erkennen, noch zu seinem Besitze machen, noch geniessen. Das productive Denken ist nach Hartmann unbewusst, auch bei uns; erst durch den Gegensatz wird es bewusst. Da der Allgeist keinen fremden Gegensatz findet, so ist sein allgestaltendes Denken ein unbewusstes Hellsehen. Ein unbewusstes Denken, d. h. ein Denken ohne Rückbeziehung auf ein Ich als denkend und den Denkinhalt besitzend, trägt aber den Charakter des Erkennens und Denkens nicht an sich. Was erkennt und denkt, muss sein eigenes Ich als erkennend und denkend miterkennen. Es muss ein Ich da sein, in welchem das schöpferische Gestalten und die Nachbildung und Umbildung des Objectiven stattfindet, und für welches die Erkenntniss stattfindet. Das Ich ist Ausgangseinheit und Aneignungseinheit. Die Bestimmtheit der einzelnen bestimmten Erkenntniss und des einzelnen bestimmten Wahrheitsbesitzes erfordert einen Besitzer und Eigenthümer, und zwar einen bestimmten Besitzer und Eigenthümer. Das Allall stellt weder eine bestimmte Erkenntniss her, noch besitzt es einen bestimmten Erkenntnissinhalt. Wenn die Erkenntniss nicht bewusst ist, d. h. keine Beziehung auf das Ich enthält, so geht sie von Niemanden aus, gehört Niemanden und wird von Niemanden genossen, sie hat keine Bedeutung und keinen Werth und ist überhaupt nicht möglich.

[1] Schell, a. a. O., S. 503.

Mithin würde die höchste bedeutungsvolle und werthvolle, ja mit der Sittlichkeit (Liebe zur Wahrheit als dem höchsten Gut!) die bedeutendste und werthvollste Thätigkeit, die Erkenntniss, und der bedeutendste Besitz, der Wahrheitsbesitz, und der edelste Genuss, der Wahrheitsgenuss, erst möglich gemacht durch eine Einschränkung des Allgeistes in verschiedene Einzelngeister. Eine Beschränkung und Begrenzung hätte das Werthvollste zur Folge. Ist das kein Widersinn?

Zudem stellt sich die Einzelpersönlichkeit des Menschengeistes nicht als Beschränkung dar. Denn die Einzelpersönlichkeit ist intensiv und extensiv der unendlichen Erkenntniss und des unendlichen Wahrheitsbesitzes fähig.

So zeigt sich die Persönlichkeit als die Einheit, des Erwerbes und Besitzes fähig, und als die Unendlichkeit, insofern sie einer unbeschränkten Aufnahme fähig ist. Sie ist Einheit, Selbständigkeit und Unendlichkeit zugleich. Nur wer sich die Unendlichkeit als Ausdehnung des Stoffes vorstellt, könnte in der Persönlichkeit eine Einschränkung, aber auch nur eine äussere erblicken. Es ist die Persönlichkeit zu vergleichen mit dem Mittelpunkte eines Kreises, der als einheitlicher Ausgangspunkt und Sammelpunkt die Peripherie des Kreises und seinen Inhalt beherrscht, auch wenn beide als unendlich gedacht werden. Die wahre und echte Unendlichkeit liegt in der geistigen Persönlichkeit, die ihre Einheit nicht verliert durch die Unendlichkeit des Inhaltes. All das Viele, ja das unendlich Viele, das tausendfach variirte Bild des ganzen Universums wird aufgenommen in das eine Ich und besessen von dem einen Ich.

Man wird nicht umhin können, den Erkenntnissinhalt als das Werthvollste am Menschen zu bezeichnen und als überhaupt werthvoll, die Erkenntnissthätigkeit um der Erkenntniss willen als die edelste Beschäftigung im Zusammenhang mit der Uebung der Sittlichkeit. Beides aber würde aufhören, der Erkenntnissinhalt würde verschwinden, die Erkenntnissthätigkeit wäre nicht mehr möglich bei einer Aufhebung der Persönlichkeit durch die Rückkehr in den unpersönlichen Allgeist. Das höchst Werthvollste aber dauert fort, wenn der Geist als Einzelpersönlichkeit fortexistirt, wird immer werthvoller und naht sich immer mehr an Inhalt der Unendlichkeit, die um ihrer selbst willen die

Existenz verdient. Wie das Unendliche in der Objectivität, d. h. im wirklichen Bestand um seiner selbst willen Existenz verdient und Existenz hat, so verdient auch die Unendlichkeit in der Subjectivität, d. h. im nachgebildeten idealen Bestand und mit ihr ihr Träger Existenz und Fortdauer. Ja, auch die Anlage zur Unendlichkeit der Erkenntniss, wenn sie sich stets entwickelt, auch wenn sie die Unendlichkeit nie erreicht, ist der Dauer werth und ihre Bedeutung stünde in unversöhnlichem Widerspruch mit dem unerbittlichen Vernichtungsgesetz. Rückkehr zum All-All oder All-Eins wäre eine Vernichtung des unendlich werthvollen Eins-Alles und bleibt deswegen unverständlich und unannehmbar.

§ 3. Die Einreden von Strauss.

Strauss bestreitet die Nothwendigkeit[1] der Entwicklung der menschlichen Anlagen. Er knüpft an an einen Ausspruch Goethe's gegen Eckermann: »Die Ueberzeugung unserer Fortdauer«, äusserte Goethe, »entspringt mir aus dem Begriffe der Thätigkeit; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinem Geiste nicht ferner auszuhalten vermag«. »Gewiss ein grosses, schönes Wort«, sagt Strauss, »von ebensoviel subjectiver Wahrheit im Munde des bis zum letzten Lebenstage rastlos thätigen Dichtergreises, als ohne jede objective Beweiskraft. ‚Die Natur ist verpflichtet —' Was will das sagen?«

Allerdings hat Strauss recht, wenn er dieser Argumentation Goethe's keinen Werth beilegt. Sie ist zu allgemein, zu unbestimmt, zu vag. Aber wenn er meint, das Goethe'sche Argument sei nur eine besondere, sozusagen heroische Form eines auch sonst gewöhnlichen, so ist er im Irrthum. Unter dem »sonst gewöhnlichen« versteht er nämlich den Beweis aus der Nothwendigkeit der Verwirklichung sämmtlicher Anlagen. Goethe scheint weniger an die Verwirklichung von Anlagen und mehr an den Schrecken des Todes und das Aufhören der Lust des Lebens gedacht zu haben. Strauss selbst erwähnt ja, dass er in späteren Jahren eine grosse Scheu vor jeder Erwähnung des

[1] A. a. O., S. 125 ff.

Todes hatte, und nennt es ein Zeichen und eine Folge der Altersschwäche.

Doch greifen wir zurück auf den Beweis aus der Nothwendigkeit der Entwicklung sämmtlicher Anlagen. »Die Bestimmung eines Menschen sei«, heisst es, »seine gesammte Anlage zu verwirklichen; dazu gelange aber keiner im Leben; folglich müsse noch ein anderes nachkommen, worin es geschehen werde«. So Strauss (a. a. O., S. 126).

Die Bestimmung eines Menschen sei es, seine gesammte Anlage zu verwirklichen. So wurde der Beweis nie gefasst. Nur die Anlage zur Wahrheitserkenntniss und Wahrheitsbesitz und die Anlage zum Vollzug und Besitz des Sittlichen[1] wurde betont (virtuell ist dies allerdings die Gesammtanlage). Beide (Wahrheit und Sittlichkeit) stellen sich dar als in sich werthvoll und deswegen als wegen ihrer selbst erstrebenswerth und des Besitzes werth. Ihr Besitz erscheint als die erste und höchste Aufgabe des Menschen, der alle anderen Rücksichten weichen müssen. Und diese erste und Hauptaufgabe wird von keinem gelöst[2]. Und weil diese Hauptaufgabe von Niemandem gelöst wird, weil sie sich aber als nothwendig und in erster Linie zu lösende vorstellt, deswegen besitzt die Seele Anspruch auf Unsterblichkeit.

Doch antworten wir auf die Fragen, welche Strauss aufwirft.

Erste Frage: Woher wissen wir etwas von jener angeblichen Bestimmung des Menschen? (S. 126.)

Antwort: Wir wissen es aus der inneren Erfahrung, die eine Anlage zur Wahrheitserkenntniss und ein Streben nach Wahrheitserkenntniss, sowie eine Anlage zum Sittlichen und eine absolute, unbedingte Forderung des Sittlichen auf seinen Vollzug aufweist. Die sittlichen Gefühle und Urtheile namentlich kündigen den Gegenstand ihrer Forderung als unbedingt zu vollziehend an und stellen ihn als so werthvoll hin, dass

[1] Von dem Sittlichen reden wir weiter unten. Aber wir ziehen das Ergebniss jener Untersuchung schon hier mitherein, weil der Beweis aus der Wahrheit und der aus der Sittlichkeit in der nämlichen Weise von den Einwänden von Strauss getroffen werden.

[2] Wir sehen ab von der religiösen Wahrheit und den Heiligen der christlichen Religion.

sein Vollzug und Besitz im Vergleich zu allen anderen Gütern einzig grösstes Gut und einzig und allein des Besitzes werth ist.

Zweite Frage: Sehen wir denn überhaupt die Natur darauf eingerichtet, dass alle Anlagen, alle Keime zur Entwicklung gelangen? Wer das behaupten wollte, der müsste noch nie im Sommer unter Obstbäumen hingegangen sein, wo oft der ganze Boden voll unreif herabgefallener kleiner Birnen und Aepfel liegt, aus denen jedem mehr als ein Baum hätte werden können; müsste nie in einer Naturgeschichte gelesen haben, dass, wenn sämmtliche Fischeier zur Entwicklung kämen, bald alle Flüsse und Meere nicht mehr hinreichen würden, die wimmelnden Schaaren zu beherbergen. Von der Natur also lehrt die Erfahrung gerade das Gegentheil: dass sie mit Keimen und Anlagen verschwenderisch um sich wirft und es deren eigener Tüchtigkeit im Kampfe mit einander und mit den äusseren Umständen überlässt, wie viele davon zur Entfaltung und zur Reife kommen. (S. 126 f.)

Antwort: Die angeführten Beispiele entkräften unseren Beweis nicht. Wenn auch Hunderte von Birnen und Aepfeln zu Grunde gehen, Hunderte erreichen aber auch ihre Reife. Von den Menschen erreicht aber kein einziger die Reife in Erkenntniss und Sittlichkeit. Und nun fragen wir: Was Hunderten von Früchten möglich ist, nämlich Reife zu erreichen, das soll nicht einem einzigen Menschen möglich sein?

Diese Annahme erscheint noch unnatürlicher, wenn wir bedenken, dass die Reife der Früchte eine physische ist, die menschliche Reife eine intellectuelle und moralische, dass die Reife der Früchte nur einen relativen Werth hat (nämlich entweder, höheren Wesen zum Genuss zu dienen oder den reifen Kern zu weiteren Bäumen zu liefern), dass die intellectuelle und sittliche Reife aber einen absoluten, immanenten Werth hat, indem die Erkenntniss sowohl wie auch die Sittlichkeit in sich dem erkennenden und tugendhaften Geist unvergänglicher Lebensquell und Lebensgenuss ist, also um ihrer selbst willen mit dem Geiste besteht. Die Frucht besteht nicht um ihrer selbst willen.

So weit die Anlage zur Wahrheit und Sittlichkeit an Werth, Bedeutung und Forderung auf Ausbildung die Anlage der Natur zum Hervorbringen von Früchten u. s. w. überragt, so gross ist

unser Recht, davon überzeugt zu sein, dass alle Menschen die Reife erlangen, wenn die Anlage der Natur in so vielen Exemplaren zum Abschluss durch die Reife kommt.

Wenn auch die Natur nicht »alle Anlagen, alle Keime zur Entwicklung bringt«, so bringt sie doch sicher die werthvollsten und bedeutendsten Anlagen am ehesten und am zahlreichsten zur Ausbildung. Wenn nun gar eine Anlage einen unendlichen Werth hat, sowohl subjectiv, indem die Fähigkeit unbegrenzt, wie auch objectiv, insofern der Gegenstand der Anlage ewige Existenz verdient, so muss sie gewiss in allen Fällen zur Entwicklung und Reife gebracht werden.

Strauss[1] denkt an die Entwicklung bestimmter Formen[2] der Anlage zur Erkenntniss, z. B. der Anlage zur Musik, der Anlage zur Poesie, und glaubt, es werde an eine Nothwendigkeit gedacht, dass sich nur einzelne Formen der Anlage zur Erkenntniss entwickeln müssten. Er meint dann, bei einigen Menschen kämen thatsächlich bestimmte Formen der Anlage hier auf Erden schon zur Reife. Als Beispiel nennt er Goethe, der sich nach seiner Annahme mit seinen 82 Jahren ausgelebt hatte. Andere freilich seien nicht zur Reife gekommen, und dabei denkt er an Schiller mit seinen 45 Jahren; »er starb unter den grossartigsten Entwürfen, die, bei längerem Leben ausgeführt, die Reihe seiner Geisteswerke bereichert haben würden«. »So käme nun gar heraus, dass für Schiller eine Fortdauer gefordert werden müsste, auf die für Goethe zu verzichten wäre; oder allgemeiner, dass nur wer noch im lebens- und entwicklungsfähigen Alter stirbt, auf ein Fortleben nach dem Tode Anspruch zu machen hätte, das aber darum keineswegs ins Unendliche sondern nur so lange dauern müsste, bis die Anlage jedes Einzelnen vollständig entwickelt wäre«. (S. 127.)

Diese absurden Folgerungen ziehen wir freilich nicht, weil wir Formen der Anlage im Auge haben, die einmal bei allen Menschen vorhanden sind (die allgemeine Erkenntnissform

[1] A. a. O., S. 127.

[2] Diese gehören allerdings zur intellectuellen Gestaltungskraft und Vollkommenheit in der Bildung und Schätzung aller Vorstellungsformen; denn alle gehören zur Darstellung und Wiedergabe der Wahrheit. Es sind formae veri et verbi. Aber sie müssen nicht alle vorhanden sein. Es kommt auf die Anlage selbst an, nicht auf alle Formen der Anlage.

durch Sinnlichkeit und Verstand, Fühlen und Wissen), die zweitens niemals hier auch nur zu einer Annäherung an die Reife kommen, die drittens einen unerschöpflichen Gegenstand ihrer Thätigkeit haben und die viertens, wenn sie zur Reife gelangt sind, wegen ihres unendlichen Werthes ewige Fortdauer und ewigen Vollzug verdienen. Einzelne Erkenntnissformen können allerdings zu grosser Blüthe entfaltet werden; aber doch nicht zur vollen Reife. Die Gesammtanlage vollends kommt hier nie zur Reife, daher die Forderung der Unsterblichkeit für jeden.

Wenn deswegen Strauss[1] meint: »Wer sich nicht selbst aufbläht, der kennt auch das bescheidene Mass seiner Anlagen, ist dankbar für die Zeit, die ihm gegönnt ward, sie zu entwickeln, macht aber keinen Anspruch auf Verlängerung dieser Frist über die Zeit seines Erdenlebens hinaus, ja eine unendliche Dauer derselben würde ihm Grauen erregen«, so vergisst er, dass die Anlage zur Wahrheit und zur Sittlichkeit auch Arbeit verlangt, eine Pflicht und eine Aufgabe in sich schliesst. Ihre Anerkennung darf keineswegs mit dem Charakter der Aufblähung gebrandmarkt werden. Eine unendliche Dauer wird keineswegs Grauen erregen, weil es nie Stillstand giebt, sondern immer nur Streben und Thätigkeit nach voller Wahrheit und höchster Sittlichkeit, deren beider Reiche unendlich sind. Es ist merkwürdig, dass Strauss für den Werth und die Bedeutung dieser hehren Mächte der Wahrheit und Sittlichkeit keinen Sinn und keine Anerkennung hat, während er doch früher (S. 124) dem inneren Gehalte der Sittlichkeit so hohes Lob gespendet hat mit den Worten: »Wer für sich selbst noch der Aussicht auf künftige Vergeltung als einer Triebfeder bedarf, der steht noch im Vorhofe der Sittlichkeit und sehe zu, dass er nicht falle«. Die Wahrheit und Sittlichkeit ist in sich selbst Anregung, Thätigkeit, Genuss, Alles, was zu einem nie stille stehenden Leben erfordert wird.

[1] A. a. O., S. 128.

Zweiter Theil.

Der Beweis aus dem höheren[1] Wollen.

§ 1. Der thomistische Beweis.

Auch den Beweis aus der Tugend führt Thomas in ganz negativer Form, wie den Beweis aus der Erkenntniss. Er betont die Trennung vom Körperlichen, die in den Acten der Tugend sich vollzieht, und schliesst daraus, dass eine völlige Trennung vom Körper die Seele vervollkommnet und nicht vernichtet. Doch hören wir ihn selbst. »Nichts wird vernichtet durch das, worin seine Vollkommenheit besteht; denn die Veränderungen, welche zur Vollkommenheit und die Veränderungen, welche zur Vernichtung führen, sind einander entgegengesetzt. Nun besteht aber die Vervollkommnung der Seele in einer gewissen Loslösung vom Körper. Die Seele wird nämlich vervollkommnet ..... durch die Tugend ..... Die Vollkommenheit in der Tugend aber besteht darin, dass der Mensch den körperlichen Leidenschaften nicht folgt, sondern sie nach der vernünftigen Einsicht bändigt und im Zaume hält. Dadurch also, dass die Seele vom Körper getrennt wird, wird sie nicht vernichtet«. (S. C. G., l. II, c. 79.)

Thomas löst auch zugleich einen Einwand. »Wenn aber gesagt wird«, so ungefähr drückt er sich aus, »die Vervollkommnung der Seele bestehe in der Trennung vom Körper be-

[1] Wir nennen das Wollen hier nicht deswegen höher, weil es sich gründet auf Verstandeserkenntniss, während das thierische Begehren von der Sinnlichkeit eingegeben wird (dort sich selbst bestimmt, hier bestimmt wird), sondern weil es einen höheren Gegenstand hat, als das Naturstreben, nämlich das in sich Werthvolle, das Sittliche, im Gegensatz zu dem Genuss, besonders dem Genuss der sinnlichen Lust. Freilich werden wir aus dem Gegenstand auch auf die Selbstbestimmung, die Freiheit, schliessen, und von da auf einen Selbstbestand der Seele. (Siehe unten S. 95.)

üglich ihrer Thätigkeit, nicht aber bezüglich ihres Seins, o ist das kein sachgemässer Einwand. Denn das Handeln eines Dinges beweist seine Existenz und die Art der Substanz sowie es Seins. Es kann also die Thätigkeit eines Dinges nur insoweit ervollkommnet werden als auch seine Substanz vervollkommnet ird. Wenn also die Seele dadurch, dass sie den Körper und as Körperliche verlässt, in ihrer Thätigkeit vervollkommnet wird, o wird ganz gewiss die Substanz in ihrem Sein nicht dadurch inbusse erleiden, dass sie vom Körper getrennt wird.

Damit ist wohl ein Einwand gelöst; aber ein ganz unesentlicher. Bedenklicher sind folgende Ausstellungen: Die chon einmal erwähnte Scotistische Schwierigkeit, wonach aus lledem nicht folgt, dass die Seele eine höhere Aufgabe hat, ls den Körper zu informiren, und dass sie demgemäss nicht it dem Körper aufhört. Das Höhere dient oft dem Niederen. s könnte die eigenthümliche Vollkommenheit der Seele in einer om Körper abgelösten Thätigkeit bestehen, und dennoch könnte iese Thätigkeit im Organismus selbst ihren Zweck und ihre ufgabe haben. Sodann ist blos die asketische und nicht die ositive Seite der Sittlichkeit hervorgehoben. Die asketische ittlichkeit ist, materiell betrachtet, nur ein geringer Theil aus em grossen Gebiet der Sittlichkeit, formell betrachtet, ist sie hne das rechte Motiv noch gar keine Sittlichkeit. Wenn ein ingkämpfer Tage lang seine Leidenschaften bezähmt (und sich o die Seele auch vom Körper loslöst), nur um zur Zeit des ampfes einen gesunden, gelenkigen Körper zu haben, so wurde ie Seele dadurch keineswegs vervollkommnet.[1] Nicht die asketische ittlichkeit an und für sich schon vervollkommnet die Seele, nicht adurch, dass sie sich durch Einschränkung der Leidenschaften om Körperlichen trennt, wird die Seele schon vollkommener, ondern nur dadurch, dass sie das sittlich Werthvolle deswegen ut, weil es sittlich werthvoll ist.[2] Der Werth und die Würde es Beweggrundes vervollkommnen die Seele, nicht die Loslösung om Körper.

Auch hier zeigt sich eine Verwandtschaft mit Platonichen Ideen, wonach die Seele durch das Verlassen der ewigen

[1] D. h. indirekt zwar an phys. Kraft, aber nicht an ethischem Werth.

[2] Oder auch: aus Liebe zu Gott, der persönlichen Heiligkeit, dem wigen Gebot und ewigen Vollzug der Sittlichkeit.

Ideen und die Vereinigung mit dem Körper an Vollkommenheit verloren hat und nun an Vollkommenheit zunimmt, je mehr sie sich von dem Körper losreisst.

Die Sittlichkeit ist allerdings ein Beweisgebiet für die Unsterblichkeit der Seele, aber nicht nur negativ betrachtet; die Vervollkommnung der Seele durch das Sittliche ist allerdings zu betonen, aber nicht eine Vervollkommnung durch Negation sondern durch positive Werthe, ja Werthe von unendlicher Bedeutung, die eine unvergängliche Fortdauer sowohl rechtfertigen wie auch verlangen.

Endlich ist nicht zu vergessen, dass es auch seelische Leidenschaften giebt (Stolz, Neid). Auch diese müssen nach der vernünftigen Einsicht und nach den Gesetzen der Sittlichkeit entweder ganz unterdrückt oder wenigstens im Zaume gehalten werden. Demnach könnte man analog behaupten, die Seele werde auch dadurch vervollkommnet, dass sie sich selbst verlässt in ihren Thätigkeiten.

Fell[1] betont in seinem Beweis aus der »sittlichen Natur« des Menschengeistes fast ausschliesslich die Nothwendigkeit einer Macht, der gegenüber der Mensch Verantwortlichkeit und Rechenschaft schuldet und einer Autorität, welche Lohn und Strafe in sichere Aussicht stellt. Es klingen diese Ausführungen an an folgende populären Beweisformen für die Unsterblichkeit:

In der Welt muss das Gute geschehen und das Böse unterlassen werden. Sonst ist keine Ordnung; Ordnung aber muss sein. Die Polizei und das Strafgesetzbuch allein können dies nicht durchsetzen, weil unmöglich Alles entdeckt wird. Einen Factor nur giebt es, der jener einen Macht des Guten zum Siege verhilft und der Macht des Bösen die Niederlage beibringt — das Gewissen. Das Gewissen aber setzt einen allwissenden Gott voraus, der alles ans Tageslicht bringt. Sonst haben nämlich die Drohungen und Warnungen des Gewissens keinen Werth und keine Kraft.

Ferner: Das Gute mus belohnt und das Böse muss bestraft werden, oder: den Guten muss es gut, den Bösen schlecht gehen. In der Welt ist oft das Umgekehrte der Fall. Also muss es ein ewiges Leben geben, wo das rechte Verhältniss hergestellt wird.

[1] Fell, a. a. O., S. 89—98.

Solche und ähnliche Beweisformen haben wir nicht im Sinne, wenn wir von einem Beweise aus der Tugend (Sittlichkeit) sprechen. Wir denken nur an die Tugend als Tugend, an die Sittlichkeit als Sittlichkeit und an ihre unmittelbaren Beziehungen zum Geiste, nicht an Voraussetzungen und Consequenzen der praktischen Durchführung der Sittlichkeit in dieser Welt. Diese letzteren werden in so vielfacher Form zu Beweisen benützt, aber auch aus den allermannigfachsten Gründen bestritten, geleugnet und eingeschränkt, dass sie für sich behandelt werden müssen.

§ 2. Der Beweis aus der selbständigen Bedeutung, der Würde und dem Werthe der Tugend.

Das Thier kennt blos einen sinnlichen Werth, den man auch physischen Werth oder Genusswerth nennen kann. Dieser Werth oder Unwerth wird ihm durch das sinnliche Gefühl in Form von Lust- und Unlustempfindung vorgestellt, auf welche dann das Begehrungsvermögen entweder in Zuwendung oder in Abwendung von dem betreffenden Gegenstand reagirt. Höher geht das Streben des Thieres nicht. Der Werth, den es kennt, ist nur ein physischer, ein Genusswerth, Werthempfindungsquelle nur die Sinnenthätigkeit, Massstab des Werthes nur das Wohlbefinden oder Unbehagen des Organismus, Zweck der Werthempfindung nur die Förderung des Organismus.

Das ganze Streben des Thieres concentrirt sich also um den einzigen Organismus. Es liegt deshalb weder ein Widerspruch, noch eine Unvernunft, noch eine Unbilligkeit in der Annahme, dass das begehrende Princip, die Seele, mit dem Organismus vernichtet wird.

Das Streben des Menschen zeigt zunächst darin einen höheren Grad, dass der physische Werth auch geistig, d. h. in Gedanken erkannt wird, dass der physische Werth ferner nicht als einzelner, vermittelt durch einen einzelnen Gegenstand, erstrebt wird, sondern in seiner Allgemeinheit als die Gesammtempfindung des Glückes durch den Ausschluss jedes Uebels und den Besitz aller wünschenswerthen Güter. Allein die Beziehung auf den Organismus und die Werthbestimmung nach dem Organismus und seinem Befinden als Norm erhebt dieses

Streben doch nicht vollwesentlich und als ganz eigenartig über das Streben des Thieres. Der Organismus muss aus dem Mittelpunkt des Strebens verschwinden, dann ist etwas gewonnen für den Beweis der Unsterblichkeit. Und er verschwindet als Mittelpunkt beim sogenannten sittlichen Streben.

Das sittliche Streben verliert jede directe Beziehung auf den Organismus. Der Werth, der im sittlichen Handeln erstrebt wird, wird nicht sinnlich empfunden und sinnlich vorgestellt, wird nicht vom Organismus bestimmt und wird nicht auf den Organismus als Zweck bezogen. Er geht in jeder Beziehung über den Organismus hinaus, er ist, in Bezug auf den Organismus betrachtet, etwas Selbständiges. Denn was enthält der Begriff: Sittlicher Werth? Der Begriff enthält etwas von einer Güte oder Ungüte, die nicht nach Nutzen oder Schaden berechnet und bestimmt wird. Er legt uns etwas vor, was wir innerlich gut oder innerlich schlecht nennen, im Gegensatz zu dem Nützlichen und Schädlichen als äusserlich und physisch Gutem. Es ist das, wofür wir den Ausdruck edel, hochherzig, grossmüthig anwenden, im Gegensatz zu dem, was wir ausdrücken durch die Worte: angenehm, unangenehm, nützlich, schädlich, freudig, schmerzlich. Dass man etwas thut, weil es innerlich gut, und etwas meidet, weil es innerlich schlecht ist, darin besteht der höchste Grad und der Vollbegriff der Tugend.

I. Bei der Bildung des Begriffes der höchsten Sittlichkeit ist:

1. Der Organismus nicht erkennendes und bildendes Princip, weil dieser Begriff über alles Materielle, Körperliche und Organische hinausreicht, wesentlich und in allem von diesem verschieden. Bildendes Princip kann also nur ein in seiner Existenz, seiner Thätigkeit und seiner Hauptbestimmung von allem Körperlichen unabhängiges Princip sein, der Geist. Die selbständige, in ihm selbst ruhende Bedeutung des Sittlich-Guten kann nur von einem selbständigen Wesen erfasst und gewürdigt werden.

2. Der Organismus nicht Massstab der Werthempfindung und der Werthidee. Werthempfindung und Werthgedanke sind vielmehr unmittelbar mit dem Gedanken an das Sittliche gegeben, einerlei, welche Beziehungen das Sittliche zu Schaden und Nutzen des Organismus hat.

3. Der Organismus nicht Zweck des Sittlichen. Vielmehr ist das Sittliche kraft seines inneren Werthes sich selbst Zweck, und dieser Zweck geht so sehr über alle Ziele des Organismus hinaus, dass er selbst eine Vernichtung des Organismus rechtfertigt, wenn die Ausübung des Sittlichen diese fordert oder zur Folge hat.

Da aber das Sittliche ohne einen entsprechenden Träger keinen Sinn und keinen Bestand haben kann, so muss auch dieser Träger, d. h. der Erfasser und Würdiger der sittlichen Idee, in jeder Beziehung über den Organismus hinausragen.

II. Bei dem Vollzug des Sittlichen ist:

1. Der Organismus nicht vollziehendes Princip. Denn der Vollzug des Sittlichen kündigt sich an als eine Selbstbestimmung auf Grund eines (nicht sinnlichen) Werthgefühles oder eines Werthgedankens, durch die man einen Werth selbst erhält. Alle organische Bestimmung ist nothwendig und giebt sich, soweit sie dem Selbstbewusstsein zugänglich ist, als naturhafte Bewegung kund. Das sinnliche Gefühl ergreift uns mit unmittelbarer Vehemenz und führt ebenso unmittelbar zu dem Acte, den es nahelegt. Das sittliche Werthgefühl und der sittliche Werthgedanke aber stellen sich uns vor und rufen uns auf zum Selbstvollzug. Alle organische Bewegung ist nothwendig, die sittliche Bestimmung ist frei. Sie kann nur Eigenthümlichkeit eines Geistes sein, dessen Selbstbestimmung auch einen Selbstbestand verräth.[1] Der Vollzug des Sittlichen erhebt sich in seiner Eigenart über jede organische Bethätigung, also ist auch sein vollziehendes Princip in jeder Weise erhaben über den Organismus. Zwar beweist dieser Punkt stricte nur zunächst die Möglichkeit eines Fortbestandes ohne den Organismus; aber es wäre doch immerhin sonderbar, wenn das Princip, das in so unbestreitbarer Hoheit, wie sie die Freiheit verleiht, den Organismus überragt, deswegen zu Grunde ginge, weil der Organismus vernichtet wird.

2. Der Organismus ist auch nicht das durch den Vollzug des Sittlichen vervollkommnete Princip. Wie das Sittliche

[1] Vgl. dazu Kneib, Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit, Mainz 1898, Franz Kirchheim; Didio, Die moderne Moral. II. Bd., 3. H. der »Strassburger Theolog. Studien«. Desgl. in einem der folgenden Hefte »Der sittliche Gottesbeweis« von dem nämlichen Verfasser.

sich vielmehr als innerlich werthvoll anzeigt, so giebt sein Vollzug auch einen inneren Werth. Unsere ganze sinnliche Anlage begehrt eine Handlung oder einen Gegenstand nur mit Rücksicht auf den Organismus. Das niedere Begehren ist also ganz dem Dienste des Organismus gewidmet und es liegt keine Unvernunft darin, wenn man annimmt, dass es mit dem Organismus aufhört. Es ist deswegen nicht mehr wie selbstverständlich, dass beim Thiere die Seele mit dem Körper zu Grunde geht. Es wäre auch bei uns ebenso natürlich, wenn wir kein höheres Begehrungsvermögen und einen ihm eigenthümlichen Gegenstand hätten. Beim sittlichen Streben aber wird die Handlung nicht vollzogen, insofern sie dem Organismus nützlich ist, und die unsittliche nicht gemieden, weil sie den Organismus schädigt, sondern, weil sie innerlich gut, beziehungsweise innerlich schlecht ist. Hier verliert die Handlung die Beziehung auf den Organismus, sie wird nur mit Rücksicht auf ihren eigenen Werth vollzogen, sie erhält eine selbständige Bedeutung und einen selbständigen Zweck, der über den Tod und über die Erde hinausragt. Gegenüber dieser Macht müssen alle anderen Rücksichten schwinden; alle irdischen Interessen erscheinen wie schattenhafte Werthe gegenüber diesem in sich ruhenden Werthe. Wenn diese Macht aber hinausdauert über das Grab, indem sie manchmal den Tod verlangt, so muss auch das ihr dienende Princip über das Grab hinaus dauern, die Seele; der Geist darf nicht mit dem Tode zu Grunde gehen. So selbstverständlich es ist, dass die Thierseele vernichtet wird, weil ihr Zweck, die Vervollkommnung des Organismus, aufhört, so unverständlich ist es, dass die Menschenseele mit dem Organismus untergehen soll, wenn sie doch in der Sittlichkeit einen eigenen über den Organismus hinausgehenden Zweck hat und wenn die eigene Vervollkommnung durch den Vollzug der Sittlichkeit nicht eo ipso mit dem Tode des Organismus aufhören muss, wie das niedere Streben mit dem Organismus selbst als Zweck des niederen, thierischen Strebens.

In dem Vollzug der Sittlichkeit hat unsere Seele:

a) Eine nie versiegende Lebensquelle und einen nie untergehenden Anlass zur Thätigkeit des Strebevermögens. Wie die Wahrheit erscheint als Lebensquelle des Verstandes, so die Sittlichkeit als Lebensquelle des Willens, aber in Wechseldurch-

dringung; als eine der Wahrheit und ihrer ewigen allseitigen Ausgestaltung würdig gewordene Geisteskraft.

b) Eine Lebensaufgabe, die über den Organismus und das Grab hinaus geht. Die Sittlichkeit erscheint so absolut werthvoll, dass der Sieg des Sittlichen in jeder Menschenseele als Forderung erscheint und als Existenzzweck. Die sittliche Anlage drängt ja bekanntermassen so energisch auf Durchführung ihrer Ansprüche, alle anderen Ansprüche müssen ihr, wenigstens theoretisch, derart weichen, dass ihr Ausbau und der endliche Sieg des Sittlich-Guten als Hauptzweck des Menschen sich darstellt. Die menschliche Seele hat also einen Zweck, der über den Tod hinausgeht und darum muss sie fortdauern. Und wenn die sittliche Vollkommenheit, was fast nie vorkommt, hier auf Erden schon erreicht würde, so läge ein Räthsel darin, dass diese höchste und erste aller Vollkommenheiten, unendlich werthvoll und oft erworben durch die grössten Anstrengungen, trotz ihres Werthes und ihrer nie erlöschenden Majestät und Hoheit in dem gähnenden Abgrund des Nichts verschwinden müsste. Qui capere potest, capiat.

§ 3. Die sittliche Vollendung als Beweis der Unsterblichkeit nach Kant.

Den letzten Gesichtspunkt (nämlich die Nothwendigkeit der Erlangung der sittlichen Reife in einem anderen Leben) betont auch besonders Kant.[1] Nach seiner Ansicht ist das höchste Gut und deswegen von allen zu erstreben die »völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz«. »Die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt ist das nothwendige Object eines durch das moralische Gesetz bestimmbaren Willens. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen[2] Gesetz ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkt seines Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert

[1] Kant, Kritik der praktischen Vernunft (Ausgabe von Hartenstein, V, Leipzig 1867), S. 119 ff.

[2] Hier ist Sitte und Gut rein formell und abstract gefasst! Sachlich ist sie die theoretische und praktische Beschäftigung mit dem ewigen Lebensinhalt — Wahrheit und Vollkommenheit

wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden. ..... Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens möglich (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt). Also ist das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft (worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt).«

Dass jene Aufgabe die absolut höchste ist und eigentlichstes Lebensziel, darin stimmen wir mit Kant überein. Dass sie niemals erreicht werden soll, auch in der Ewigkeit nicht, ist uns zu unnatürlich. Dass sie hier nicht erreicht wird, ist richtig, und gerade deswegen hat die Seele Anspruch auf Unsterblichkeit. Den Beweis mit Svorzik (a. a. O., S. 163) zu verwerfen, ist weder nothwendig noch räthlich. Wenn auch Kant das Sittengesetz aus dem Menschen selbst seinen ersten und letzten Ursprung haben lässt, so können wir doch das, was er über Würde und Werth der Sittlichkeit und die sittliche Aufgabe des Menschen sagt, ruhig annehmen, indem wir das Sittengesetz und seine Verpflichtung aus Gott als der persönlichen Heiligkeit herleiten. Das Gute um seines inneren Werthes willen thun oder aus Liebe zu Gott ist demnach identisch.

Indem der Seele, so fassen wir die Sache auf, eine Lebensaufgabe gestellt wird als höchste, schönste und werthvollste, ja als unschätzbar werthvolle, nämlich die ausschliessliche Vollbringung des Sittlich-Guten, erhält sie zugleich einen Anspruch auf ewige Fortdauer. Denn, wenn diese Aufgabe hier nicht gelöst wird, was Kant annimmt, so verlangt es die Hoheit und Majestät des Inhaltes dieser Aufgabe, dass eine Lösung möglich ist bei einer Weiterexistenz nach der Auflösung des Organismus. Wird die Aufgabe aber gelöst, was wohl bei einigen sittlich vollkommenen Menschen geschehen mag,[1] so wäre es ganz und gar unverständlich, warum die Seele zu Grunde ginge mit

[1] Vgl. Die Heiligen der katholischen Kirche.

einer Würde, die ewige Existenz verdient, und mit einem Inhalt, der eines nie endenden Vollzuges würdig ist.

Zu der Ausführung Kant's macht die Realencyclopädie für protestantische[1] Theologie die Bemerkung, dass dieser Kant'sche Moralbeweis seine Geltung in der gebildeten Welt noch nicht verloren hat, während die Ablehnung des Vergeltungsbeweises (die Tugend muss belohnt, das Laster bestraft werden) fast zum Gemeingut des gebildeten Denkens geworden sei.

Eine ausführliche und interessante Kritik des Kant'schen Unsterblichkeitsbeweises gibt Teichmüller (a. a. O., S. 188 f.). Er meint: »Offenbar liegt hierin, von einer Seite betrachtet, allerdings die richtige Erkenntniss, dass die Seele in sich ein Ziel findet, dem sie sich entgegenbewegt und das sie in ihrer irdischen Laufbahn nicht völlig erreichen kann, obwohl Kant das Ziel einseitig nur nach der sittlichen Seite auffasst, während es mit demselben Recht auf das wissenschaftliche Ideal und die Kunst, als die Beherrschung und Gestaltung der Wirklichkeit, ausgedehnt werden müsste. (Kant denkt mehr an die formale, weniger an die sachliche Bedeutung des Vollzuges der Sittlichkeit.) Andererseits krankt der Kant'sche Beweis an dem Fehler, der seine ganze Philosophie hinfällig macht, an dem Misskennen der Natur; denn da er die Natur als untrennlich von uns vorstellt, sie doch zugleich für feindselig hält gegen das Gesetz des Geistes, so kann das Gesetz nie, so lange der Mensch Natur hat, erfüllt werden, und die unendliche Zeit bringt nur eine unendlich lange dauernde menschliche Unvollkommenheit hervor. Es besteht also in der That kein Grund, den irdischen Zustand fortzusetzen, da man die alte Misère doch nicht los wird.

Ich gehöre daher nicht zu den Bewunderern dieses moralischen Beweises. Für mich hat derselbe keinen grösseren Werth, als wenn ein Arzt, der einen unheilbaren Kranken behandelte, sagen wollte, die höchste Aufgabe der Heilkunst sei, die Gesundheit herzustellen, dieser Kranke könne aber in seinem ganzen irdischen Leben nicht gesund gemacht werden, es sei daher nöthig, ihn in einem unendlich langen zukünftigen Leben immer weiter zu behandeln, wodurch er zwar niemals gesund würde,

[1] Leipzig 1885, Bd. XVI, S. 204.

weil die Krankheit unheilbar sei, wodurch aber dennoch allein dem Gebote der Heilkunst entsprochen würde, weil sie die Arbeit an ihrer Aufgabe niemals aufgeben darf.«

Der Kritik Teichmüller's kann man nur das Eine entgegenhalten, dass sie zwar nicht gerade unrichtig ist, aber doch zu scharf. Wenn Kant blos die sittliche Aufgabe und die sittliche Vollendung in formaler Weise betont hat, so hat er unstreitig doch die höchste Aufgabe zur Grundlage seines Beweises gemacht. Er muss ja nicht an alle möglichen Vollendungen und an alle Anlagen zugleich denken. Der Vergleich mit dem Kranken hinkt, wie alle Vergleiche. Teichmüller nimmt nicht an, dass jener Kranke bald in einen wenigstens erträglichen Zustand gelangt und dann nach und nach sich immer mehr der völligen Gesundheit nähert, wobei auch die Lebenskraft und Lebenslust ständig wächst, ohne freilich einen Höhepunkt zu erreichen. Wenn wir auch nach Kant nie jenen Zustand der sittlichen Vollendung erreichen, so kommen wir ihm doch immer näher, und damit wächst unser innerer Werth und die daraus entquellende Lebenskraft und Lebenslust des Geistes.

Die christliche Lehre, wenigstens die der katholischen Kirche, ist in Theorie und Praxis in vielfacher Beziehung dieser Auffassung ausserordentlich günstig. Auch nach ihr ist Heiligkeit das Ziel des Menschen. Auch nach ihr ist vollkommene Heiligkeit hienieden nur sehr selten. Deswegen stellt sie zwar sowohl bezüglich der Acte (alle Acte müssen nach dem Sittengesetz geschehen), wie bezüglich des Motives (die höchste Stufe der Sittlichkeit ist das Handeln aus reiner Liebe zu Gott, der persönlichen Heiligkeit, dem ewigen Gesetz und dem ewigen Vollzug des innerlich, in sich Werthvollen) die höchsten Anforderungen. Aber andererseits ist sie ausserordentlich mild, indem sie dem gefallenen Menschen, der in einem oder mehreren Fällen den Anforderungen des Sittengesetzes nicht entsprach, Verzeihung gewährt und Muth und Kraft gibt, von Neuem dem hehren Gesetze der Heiligkeit dienstbar zu werden. Ferner genügt nach ihrer Lehre hier auf Erden die niedrigste Stufe der Sittlichkeit (die Furcht vor Gott als Anfang der Liebe, aber nicht als sogenannte timor serviliter servilis, d. h. die Furcht eines Menschen, der so gestimmt ist, dass er das Sittliche nicht vollbringen würde, wenn sein Vollzug nicht unter

Strafe gefordert wäre), um wenigstens einen Anspruch auf höhere sittliche Befruchtung in der unmittelbaren Anschauung der persönlichen Heiligkeit zu geben, so dass der Kern der sittlichen Entwicklung hier gelegt wird, sich aber in der Ewigkeit erst zur Frucht ausreift. Dort in der Ewigkeit werden wir materiell und formell, intensiv und extensiv die höchste Sittlichkeit, die Heiligkeit erlangen, indem wir in der Anschauung der persönlichen Heiligkeit und im Verkehr mit ihr einerseits niemals das Gesetz der Heiligkeit nicht erfüllen, andererseits alle Acte vollziehen aus dem höchst werthvollsten Motive, der reinen Liebe zu Gott als zur persönlichen Heiligkeit oder, wie der moderne Philosoph sagen würde, aus reiner Werthschätzung des Sittlichen als innerlich und in sich und wegen seiner selbst werthvoll.

Einen eigenthümlichen Beweis aus der Pflicht führt auch Jakob[1]: »Die Verbindlichkeit der Pflichten bleibt wohl, auch wenn wir die Unsterblichkeit gar nicht berühren; allein, wenn Jemand behauptet, dass die Seele nicht unsterblich ist, so muss nach dem Ausspruch der Vernunft das ganze Sittengesetz fallen oder falsch sein, weil ohne die Unsterblichkeit die Vernunft die moralischen Gesetze unmöglich bestimmen kann. Führen wir ein Beispiel an: Die Tugend befiehlt uns, um ihrer selbst willen Alles zu thun, weil es Pflicht ist, ohne Rücksicht auf Vortheil, sinnlichen Genuss; ja, sie kann sogar gebieten, alle irdischen Güter, ja selbst das Leben aufzuopfern. Nun ist es das Wesen der Vernunft, dass sie nach Zwecken handelt, die sich nicht widersprechen. Einen derselben muss sie sich als höchsten vorsetzen, mit dem die übrigen zusammenstimmen müssen. Dieser ist offenbar entweder das Dasein und die mögliche Wirksamkeit der Vernunft oder das Leben. Ist also das Dasein und der Gebrauch der Vernunft auf dieses Leben eingeschränkt, so ist die Erhaltung desselben der höchste Zweck und die Vernunft kann unmöglich Pflichten auferlegen, durch welche das Dasein verkürzt oder vernichtet werden könnte.«

Wir begreifen nicht, warum Svorzik (a. a. O., S. 165) den Beweis Jakob's verwirft. Warum soll es nicht richtig sein, dass die absolute Verbindlichkeit der Pflicht auch ohne Unsterb-

[1] Jakob, Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht, Züllichau 1890, bei Svorzik, a. a. O., S. 157.

lichkeit fest steht? (Jakob selbst nimmt dies übrigens indirect wieder zurück, wenn er sagt, ohne Unsterblichkeit könne das Vernunftgebot der Pflicht eine Preisgabe des Daseins nicht verlangen.) Die Forderung der Sittlichkeit, so wie sie auftritt, ohne dass man reflectirt, ist eine unbedingt zu erfüllende, auch wenn man an eine Ewigkeit nicht denkt. Aus der Bestimmtheit und Absolutheit der Forderung folgt allerdings bei näherer Betrachtung die Ewigkeit als Voraussetzung. Es liegt den Ausführungen Jakob's der sehr richtige Gedanke zu Grunde, dass der sittliche Werth den Tod überdauern muss, wenn er selbst unter Umständen den Tod fordert. Was so werthvoll ist, dass es das Opfer aller irdischen Interessen, ja selbst des Lebens verlangen kann, das verdient ewige Existenz und ewige Verwirklichung, und zwar das in jedem einzelnen Falle und in jeder Person, weil es auch jene Forderung an jede Person stellen kann.

Andere ausserordentlich werthvolle und interessante Beziehungen des sittlich Guten, der Pflicht zum Tode stellt Schell auf (a. a. O., S. 664 f.).

1. Das Gute verliert auch im Angesichte des Todes seinen eigenthümlichen Werth und seinen unvergleichlichen Adel nicht im Geringsten. Niemand bereut sittliche Thaten, weil der Tod bevorsteht, der Alles gleich macht. Wohl aber regt sich die Reue über Thaten der engherzigen Selbstsucht, ungerechten Gewinnsucht, der weichlichen Wollust und zwecklosen Lebensvergeudung.

2. Die sittliche Pflicht fordert die Erfüllung des Guten durch freie Selbstbestimmung und schmerzliche Selbstüberwindung für die endgiltige Dauer zu jeder Zeit; auch im Angesichte des Todes und im spätesten Greisenalter. Das natürliche Gewissen fordert auch vom Sterbenden und Altersschwachen Bekehrung, Sühne, auch wenn äussere Genugthuung nicht mehr möglich ist und Niemand etwas davon erfährt. Die Pflicht verliert nichts an heiliger Strenge, wenn die leiblichen, irdischen und socialen Interessen durch Altersschwäche und Todesnähe in Wegfall kommen. »Die Bekehrung im Greisenalter hätte ohne die Unsterblichkeit keinen Sinn« .... »Alles erbleicht vor dem Tode, Alles wird schwach und welkt bei seiner Berührung, die Pflicht aber nicht.«

3. Die sittliche Kraft der Liebe überwindet den Tod, sowohl bei dem opferbereiten Dulden langen Siechthums mit

Verzicht auf die Rettung durch Selbstmord, mit Verzichtleistung auf zerstörte Hoffnungen, werthvolle Ziele, Wünsche und Güter, aus Liebe zu Gott, zum Nächsten, zur Sühne, als auch im freiwilligen Opfertode für Ueberzeugung, für den Nächsten und das Vaterland.

4. Das Gute verdient auch dem inneren Rechtsgefühl zufolge die endgiltige Vollendung und den ewigen Fortbestand: das ist die Idee des Rechtes ... Weder der Werth, noch die Pflicht, noch das Verdienst hört im Angesichte des Todes auf. Da wäre es ein innerer Widerspruch, wenn das sittliche Wesen trotzdem im Tode zu Grunde ginge.

(Hartmann's Einwände siehe unten S. 110 ff.)

§ 4. Kritik des materialistischen und pantheistischen Seelenbegriffes aus dem Verhältniss der Seele zur Sittlichkeit mit besonderer Beziehung auf Hartmann.

In ähnlicher Weise, wie wir oben den materialistischen und pantheistischen Seelenbegriff gewürdigt haben an dem Verhältniss der Seele zur Wahrheit, lassen sich beide vortrefflich messen an dem Massstabe des Verhältnisses zwischen Seele und Sittlichkeit.

I. Materialismus und Sittlichkeit.[1]

Es wurde dem Materialismus schon seit seinem Entstehen in verschiedenen Formen des Ausdrucks, um die Eigenart des Seelischen hervorzuheben und zur Empfindung zu bringen — negativ und positiv — der Vorwurf gemacht, dass er die Innerlichkeit der Empfindung und der Vorstellung nicht erkläre, weil äussere materielle Bewegung nichts gemein habe mit Empfindung und Vorstellung. Der Materialismus hat den Einwand bis jetzt noch nicht widerlegt. Er könnte höchstens hinweisen auf so vieles Andere in uns und ausser uns, was auch noch der befriedigenden Erklärung harrt. Allein der Erklärung harren und unmöglich scheinen, ist zweierlei. Es scheint nämlich geradezu unmöglich zu sein, aus äusserer Bewegung die

[1] Wir sprechen dabei nicht von dem beliebten Thema, dass der Materialismus den »Leidenschaften Thür und Thor öffnet«.

Innerlichkeit herzuleiten, weil es Gegensätze sind, die nicht ineinander übergehen können, sondern sich ausschliessen.

Allein selbst wenn es dem Materialismus gelingen könnte, die Empfindung oder gar das Denken aus materieller Bewegung zu erklären, was sich jetzt noch als Sisyphusarbeit darstellt, an einer Erklärung der Sittlichkeit in Idee und Vollzug muss er scheitern.

Die Idee der Sittlichkeit wird angekündigt durch die Werthempfindung, d. h. das geistige Gefühl, dass etwas um des inneren, in der Beschaffenheit der Handlung selbst gelegenen Werthes willen zu vollziehen sei ohne Rücksicht auf Genuss, Nutzen und Schaden für uns oder für andere. Wird der Inhalt dieses Gefühles von Gedanken erfasst und klargestellt, so haben wir den Werthgedanken. Auch die beseelte Materie ist blos empfänglich für Lust- und Unlustgefühle, nicht für Gefühle, die über Lust und Unlust hinausgehen, von Lust und Unlust ganz absehen, sei es von der Lust oder der Unlust, die wir uns selbst bereiten, sei es von der, die wir Anderen bereiten. Sowohl in der Art und Weise, wie sie sich ankündigen[1] (Werthempfindung und nicht Lustempfindung), wie auch in der Art und Weise, wie die betreffende Handlung auf den Organismus bezogen wird (sie sehen ganz vom Nutzen oder Schaden des Organismus ab), deuten diese Empfindungen ihren eigenen geistigen Bestand an. Der Organismus ist nur für Genusswerth zugänglich, nicht für einen Thätigkeitswerth. Für einen Werth, der gar nicht in Beziehung zu ihm gebracht wird, kann er nicht empfänglich sein. Einen Werth, dem er selbst zum Opfer gegeben werden muss, wenn es die Pflicht so verlangt, kann er nicht fassen. Ein Werth, der noch bleibt, wenn er bereits vergangen ist, kann nicht in ihm seine Quelle haben. Kurz, es liegt in dem sogenannten sittlichen Werthe jede Werthbeziehung auf irgend einen Theil der sichtbaren Welt fern; der sittliche Werth ist ein in sich bestehender Werth. Wir theilen die Handlung, der wir einen sittlichen Werth beilegen, in zwei: in eine physische, so wie sie sich dem Auge oder dem Verständniss für den äusseren Vollzug darbietet, und in eine ethische, die für sich gar keinen Bestand hat, sondern in der physischen

[1] Vgl. Kneib, Willensfreiheit und innere Verantwortlichkeit. Mainz 1898, S. 11—17 und S. 17—22.

gewissermassen darin steckt, vom Geiste herausgelesen wird und von ihm einen eigenen Bestand erhält. Wir reden nicht allein von der Handlung, sondern auch von dem Werthe der Handlung. — Der Werth der Handlung aber wird bestimmt nach seinem Verhältniss zu einem dem Organismus unzugänglichen Sittengesetz, dem Gesetz für den inneren Werth, das nicht, wie andere Gesetze, aus einer ständigen Aufeinanderfolge von derselben Ursache und derselben Wirkung eruirt wird, sondern sich unmittelbar durch jene Werthgefühle und Werthgedanken ankündigt. Dieses Gesetz stellt, wie schon hervorgehoben wurde, seine Forderungen so absolut und so bestimmt, dass es kein »Wenn« und kein »Aber« gibt, sondern der Vollzug als geboten erscheint, selbst wenn der Organismus dadurch dem Untergang geweiht wird. Ist also eine organische, materielle Bestimmung und Auffassung dieses Werthes denkbar? Selbst wenn der Werth ein eingebildeter und kein wirklicher wäre, verräth er nicht auch dann noch ein selbständiges, dem Organismus überlegenes Princip, das sich wenigstens in dieser seiner Einbildung als selbständig zeigt? Ist dann dieser Werth nicht vielmehr ganz das Product (im anderen Falle ist er es blos als erkannter, aus der Handlung herausgelesener) eines geistigen Princips, das sich selbst Handlungsinhalt und Handlungswerth sucht und gibt?

Das Lustgefühl (und Unlustgefühl) im Organismus erklärt uns die Werthschätzung der Handlungen, die unserem Organismus Nutzen oder Genuss bringen, das sogenannte Sympathiegefühl, durch das wir bei Anblick oder Vorstellung fremder Lust selbst Lust empfinden, bei Anblick fremden Leides selbst Leid, erklärt uns die Werthschätzung der Handlungen, die fremden Organismen Genuss oder Nutzen bringen, aber wer erklärt uns aus organischer Empfindung die Werthschätzung der Handlungen, die ohne alle Lust: beziehungsweise Unlustbestimmung, ja gegen die grösste derartige Bestimmung nur deswegen vollziehenswerth erscheinen, weil sie pflichtgemäss sind? Man erinnert so oft an das Mitleid und meint: »Wenn wir einen Anderen im Elend erblicken, so fühlen wir uns kraft des Sympathiegefühls in dieselbe Lage versetzt, empfinden das Elend als lästig und suchen es aus unseren Augen und unserer Vorstellung zu entfernen, indem wir den Fremden nach Kräften

daraus befreien. Das erklärt uns die Werthschätzung der Handlungen, durch die wir fremdes Leid mindern oder aufheben. Es liegt in der Handlung kein anderer Werth als der Werth, den ihr die Gefühlsbestimmung gibt.«[1] Allein, wenn die Abhilfe in dem Leide einen Menschen betrifft, der in irgend einer Weise unseren Ekel und unseren Abscheu in hohem Masse erregt, und wir helfen doch, so thun wir es keineswegs aus Gefühlsbestimmung oder aus Werthschätzung, die durch Gefühlsbestimmung hervorgerufen ist; denn die Gefühlsbestimmung geht gegen die Handlung. Nur der Umstand, dass uns die Handlung als innerlich werthvoll, als pflichtgemäss erscheint, bewegt uns zur That. Schon die Thatsache, dass wir einen eigenen inneren Werth von dem Genusswerth unterscheiden, dass einige ihn leugnen, andere ihn vertheidigen, beweist, dass wenigstens sein Begriff klargestellt ist. Denn man muss doch wohl annehmen, dass die Leugner und Vertheidiger des »inneren« Werthes diesen auch verstehen. Es gibt also thatsächlich zum mindesten wenigstens einen Begriff des inneren Werthes, und auch die Existenz des blossen, über alle organische Beziehung gehenden Begriffes beweist die Existenz eines Princips, das selbständig ist, weil es eben den Begriff bildet.

Der Vollzug der Sittlichkeit beweist auch den Unterschied zwischen Materie und Seele, Organismus und Geist. Alle materielle und organische Bestimmung gibt sich kund als unmittelbarer, wenn auch durch Gefühle innerlich vermittelter Druck oder Stoss. Er wirkt, von entgegenstehenden Kräften abgesehen, unmittelbar mit erfassender und drängender Vehemenz. Das Werthgefühl und das Werthurtheil aber zeigen uns den inneren Werth an, der gewissermassen aus der Ferne lockt, zum selbstthätigen Vollzug aufruft. Seine unmittelbare Wirksamkeit stellt sich nicht dar als ein Drängen, Treiben und Stossen, sondern als ein Rufen, als eine Forderung, wenn auch eine absolute und unerbittliche. Wenn es auch einen unbedingten Anspruch macht, so greift es doch nicht mit Gewalt und starker Hand hinein in das Getriebe, um selbst mitzubewegen und mitzutreiben. Wenn also im Widerspruch mit starker und stärkster Lust- oder Unlustgefühlsbestimmung der sittliche oder der Pflicht-

[1] Dabei läuft noch der Irrthum mit unter, dass die pflichtgemässen Handlungen alle dem Gebiete der Nächstenliebe angehören.

werth einer Handlung den Ausschlag gibt, obwohl er selbst gar nicht oder nur schwach von Lust- oder Unlustgefühlen unterstützt ist, wer hat die Handlung herbeigeführt? Nur die Selbstthat des Geistes, der von der Pflicht gerufen war, diesem Wort, das der Materie unverständlich ist. Wer aber selbstthätig ist, ist auch selbständig.

So und nicht anders, glauben wir, lässt sich aus der Willensfreiheit die Selbständigkeit der menschlichen Seele, ihre Geistigkeit darthun und damit die Möglichkeit der Fortdauer. Gregor von Valentia (tom. I, Disp. 6, qu. 1, p. 3, § 3) führt folgenden Beweis aus der Willensfreiheit: „Cum esse et operari sint inter se connexa et apta, necesse est, ut, si res aliqua quoad suum esse ita alteri subiecta est, ut possit ab eo vinci et superari et corrumpi, eadem quoque subiecta sit quoad operationes et contra . . . . . Nulla causa naturalis est, quae mentem possit adigere, ut aliquid faciat praeter naturam suam vel ut velit, si nolit, aut impedire, quominus aliquid velit, si id sibi placet. . . . . Quod si nulla vis quoad proprias operationes praevalere potest, certe neque ulla praevalebit, ut ex suo illam esse ullo modo exturbare queat.« Svorzik (a. a. O., S. 153) nimmt diesen Beweis widerspruchslos hin und kleidet ihn in folgende Worte: »Zwischen dem Sein eines Dinges und seiner Thätigkeit besteht ein solcher Zusammenhang, dass ein Wesen, welches dem Sein nach einem Anderen unterworfen ist, auch in der Thätigkeit von ihm abhängig sein muss und umgekehrt. Nun besteht keine natürliche Ursache, welche den Geist zwingen könnte, etwas zu wollen, was er nicht will, oder ihn verhindern möchte, etwas zu wollen, was ihm gefällt. Wenn also keine natürliche Kraft eine Uebermacht über ihn ausüben kann, so folgt daraus, dass auch im Tode das geistige Leben nicht untergehen kann.«

Der Beweis ist sehr schwach. Der Materialismus nennt das, was den Geist bewegt (z. B. ein erkanntes Gut), einfach eine natürliche Ursache höherer Ordnung, und das, was keine Gewalt über ihn hat, eine natürliche Ursache niederer Ordnung. Bezüglich der Thierseele findet der Materialismus geradezu eine Stütze in dieser Annahme. Die Thierseele wird nur bestimmt von natürlichen Ursachen. Sie hat keine Willensfreiheit und ist auch nicht unsterblich. Und doch kann man auch von ihr z. B. sagen: »Keine äussere Gewalt kann das Thier dazu bringen, etwas Anderes zu begehren, als was es aus innerem Drange begehrt«. Der innere Drang des Thieres ist eben eine Naturursache höherer Ordnung. So kann auch das Wollen des Menschen, äusserlich betrachtet, als Naturursache höherer Ordnung aufgefasst werden, und dadurch verliert der Beweis aus der Willensfreiheit in obiger Fassung jede Beweiskraft. Er gehört in dieser Form zu den Beweisen, welche Denjenigen überzeugen, der schon überzeugt ist.

Die Wirkung des Vollzuges einer Handlung aus dem inneren sittlichen Werth ist zunächst die, dass der vollziehende Geist selbst an Werth und Bedeutung gewinnt. Zwar wird sich

mit dem Vollzug auch das Gefühl der inneren Befriedigung verbinden, und dieses wird unter normalen Umständen eine freudige Stimmung hervorrufen, die auch den Organismus wohlthätig beeinflusst, aber wir unterscheiden von all dem als Erstes und Wichtigstes den Gewinn an innerem Werth, der intensiv umso grösser ist, je reiner die Absicht war, und extensiv, je grösser die Anzahl und Bedeutung der bereits vollbrachten sittlichen Thaten. Das ist der wahre Menschenwerth, vor dem jeder Besonnene und Vernünftige in Achtung und Demuth sich beugt. Das ist jener Werth, den man vergeblich in Genuss und materiellen Besitz umzusetzen versucht, weil er selbst unendlich hoch über ihnen steht.

Diesen Werth sich anzueignen erscheint als die edelste Aufgabe des Menschen, ja als die Hauptaufgabe und einzige nicht untergeordnete Aufgabe. Dieser Werth, der in sich Schätzung und Achtung verdient, der auch seinen Vollzieher und Träger in sich und wegen seiner selbst werthvoll macht, und nicht wegen seiner möglichen und wirklichen Beziehung[1] zu anderen Persönlichkeiten, dieser Werth soll von Allen erstrebt und von Allen besessen werden. Er soll erstrebt werden selbst mit Preisgabe des organischen Lebens. Und dieser Werth, stärker als der Tod, soll vom Tode besiegt und vernichtet werden?

Nichts rechtfertigt den Untergang dieses Werthes. Der Organismus geht unter, wenn er seine Reife erlangt hat. Durch die Reife ist seine Aufgabe erfüllt; denn diese selbst stellt sich nicht dar als absolut werthvoll, so dass sie wegen ihrer Vollkommenheit Existenz und Fortdauer verdient. Der Organismus selbst muss anderen Zwecken dienen. Dieser Werth aber dient keinem anderen Zweck, er besteht in sich selbst, er verdient also ewige Fortdauer.

Selbst wenn es also möglich wäre, dass Jemand auf Erden die sittliche Reife erlangt, die wir Heiligkeit nennen, so stünde die Vernichtung dieses Werthes, welche der Materialismus lehrt, in einem unverständlichen Widerspruch mit dem Todesgesetz. Der Werth erscheint uns vielmehr wie ein Sisyphus, der den Tod bindet, so dass kein Mensch wirklich stirbt. Es gibt

[1] Von der Beziehung zu Gott als der personificirten Heiligkeit sehen wir hier ab.

keinen Kriegsgott Ares, der den Tod zum Sieger über diesen Werth macht und den Werth selbst in die Unterwelt, d. h. in das Reich des Nichts, verbannt. Unendlicher Werth und Nichts sind unvereinbare Gegensätze.

Allein der Werth wird hier auf Erden nicht erreicht. Sowohl in Bezug auf das Motiv wie auch in Bezug auf den Umfang der Handlungen bleibt jeder Mensch weit hinter dem zurück, was geboten wird und erstrebenswerth erscheint. Der Materialismus lehrt also durch sein unerbittliches Todesverhängniss die allgemeine Vernichtung der alleredelsten und einzig werthvollen menschlichen Anlage, während die Lehre von der Fortexistenz der menschlichen Seele eine immer weiter aufsteigende Vervollkommnung und Bereicherung durch diesen inneren Werth möglich macht. Wer lehrt also naturgemässer, wer vernünftiger, wer weniger räthselhaft?

Das materialistische System schafft in Bezug auf die Sittlichkeit und ihr Verhältniss zur Seele nichts als Räthsel. Ohne Geist ist uns die Aufgabe und der Vollzug des Sittlichen unverständlich, ohne Fortexistenz des Geistes nach Auflösung des Organismus die Anlage zur Sittlichkeit und deren innerer Werth sowohl als Anlage wie als Besitz. Oder, wenn wir uns genauer ausdrücken wollen, bei der Anlage zur Sittlichkeit und dem unendlichen Werth der vollkommenen Heiligkeit ist uns unbegreiflich das vom Materialismus gelehrte unbeschränkte Todeslos. Der Gott oder die Natur, die jene Anlage in uns geschaffen und den Sinn und das Verständniss für den inneren Werth in uns hineinlegten, wenn sie uns zugleich ein Fatum des völligen Unterganges bestimmten, sie kämen uns vor wie ein neidischer Zeus, der den Menschen das Feuer versagte, obwohl er ihnen das Bedürfniss darnach eingegeben hatte.

II. Pantheismus und Sittlichkeit.[1]

Zum Werthe des sittlichen Vollzuges wird verlangt, dass das Sittliche vollbracht wird durch Selbstthat des Geistes und nicht durch naturnothwendige Entwicklung. Der Geist muss die Entwicklung beherrschen, nicht die Entwicklung den Geist.

[1] Vergl. dazu oben: »Pantheismus und Wahrheit«.

Eines solchen Beherrschens und einer solchen Selbstthat ist aber nur der persönliche Geist fähig, nicht das unpersönliche All-Eins.

Wäre also die einzelne Persönlichkeit wirklich entstanden durch Abgrenzung von dem Allgeist, so hätte die menschliche Seele durch diese Abgrenzung einen wesentlichen Vorzug erhalten vor dem Allgeist. Wie wir des Näheren betrachtet haben, ist dieser Vorzug unendlich werthvoll. Und das unendlich Werthvolle würde verloren gehen durch Rückkehr zur Unendlichkeit. Welch ein Widerspruch! Durch die Aufnahme in den Allgeist wäre der menschliche Geist kein Ich und kein Selbst mehr, das den sittlichen Werth erkennt, den sittlichen Werth vollzieht und den sittlichen Werth besitzt. Jene Unendlichkeit der naturhaften Entwicklung, die doch auch nur deswegen existirend gedacht werden kann, weil sie als Unendlichkeit Existenz verdient, würde einerseits etwas hervorbringen, und andererseits etwas durch Aufnahme in sich vernichten, was werthvoller ist als sie selbst. Sind das nicht genug der Unverständlichkeiten und Widersprüche?

Hartmann, ein Förderer des monistischen Gedankens, wird scheinbar von diesen Folgerungen nicht getroffen, wenn er (a. a. O., S. 682) erklärt: »Das letzte Ziel der Sittlichkeit ist weder die subjective sittliche Gesinnung, noch sind es die objectiven Einrichtungen; sondern dies Beides sind nur zwei Bestandtheile der sittlichen Weltordnung, die selbst etwas Uebersittliches zum Endzwecke hat. Sittliche Gesinnung und socialethische Institutionen sind beide von gleich hohem Werthe, und es ist so müssig, über einen Vorrang beider zu streiten, wie über den Vorrang der Magnetpole.« . . . . Beide sind aber nicht werthvoll in sich, sondern nur als zweckmässige Mittel zur Erreichung der unbewussten Zwecke des Absoluten (a. a. O.). Ein Unsterblichkeitsbeweis lässt sich also nach Hartmann aus dem Begriffe und der Anlage zur Sittlichkeit nicht herleiten, weil die persönliche sittliche Vollendung nicht Zweck des Sittengesetzes und der sittlichen Anlage ist. Wenn nur, wie Hartmann (S. 605) sagt, die Perspective auf eine ethische Gattungsentwicklung eröffnet ist, »welche für die zahlreichen, mangelhaften und gänzlich gescheiterten ethischen Einzelleben entschädigt«, so ist schon dem Werthe der Sittlichkeit eine genügende Form der Existenz gegeben.

Als Beweis dafür, dass die sittliche Vollendung des Individuums (Hartmann gebraucht dafür die Bezeichnung Individualethik) nicht Zweck der Sittlichkeit sein kann, beruft sich Hartmann auf die Thatsache, dass der Einzelne seine individualethische Aufgabe, d. h. die sittliche Vollkommenheit, hier nicht erreicht. Er meint, eine Unsterblichkeit anzunehmen, sei nicht ein natürlicher Weg zur Möglichkeit der Erreichung der sittlichen Ideale. Dagegen kennt er einen natürlichen Weg. »Was dem Einzelnen in seinem Erdenleben mit Hilfe der Individualethik zu erreichen nicht möglich war, das wird die Menschheit erreichen, indem sie durch Vervollkommnung der socialethischen Einrichtungen künftigen Geschlechtern das Streben nach der Erfüllung ihrer individualethischen Aufgabe bis zum Gelingen erleichtert« (S. 604). »Da die subjective sittliche Gesinnung nicht Selbstzweck ist, sondern nur Mittel, so ist die Frage ohne ethische Bedeutung, ob dem Individuum als solchem in künftigen Lebensläufen noch Gelegenheit zu einer persönlichen Läuterung geboten werde oder nicht; jedenfalls würde eine solche Forderung durch Seelenwanderung innerhalb der Menschheit ebenso gut erfüllbar sein, als durch Seelenwanderung nach anderen Planeten und Sonnensystemen oder nach anderartigen Erscheinungswelten. Alle solchen Phantasien sind völlig bedeutungslos für denjenigen, welcher die Realität nur in der Sphäre der objectiven Erscheinungen kennt und deshalb die Realität der Individuation nicht in der Substantialität der Individuen, sondern in ihrer objectiven Phänomenalität sieht« (S. 605).

Wenn wir die Gedanken Hartmann's kurz und klar herausstellen, so ergeben sich folgende Hauptmomente:

1. Die sittliche Vervollkommnung des Individuums ist nicht der höchste Zweck der Sittlichkeit.

2. Deswegen braucht sie auch nicht nothwendig erreicht zu werden, und wir haben kein Recht, für ihre Vollendung ein anderes Leben anzunehmen und zu fordern.

3. Zweck der Sittlichkeit sind vielmehr die unbewussten Zwecke des Absoluten. Die individuelle Sittlichkeit ist nur ein Mittel dazu.

4. Die unbewussten Zwecke des Absoluten können erreicht werden, auch wenn viele Einzelexistenzen als sittlich verfehlt bezeichnet werden müssen.

5. Ein anderes Mittel zur Erreichung der unbewussten Zwecke des Absoluten, gleich werthvoll wie die sittliche Gesinnung des Individuums, ist die Vervollkommnung der sittlichen Einrichtungen der Gesellschaft und die Sittlichkeit der Gesellschaft selbst.

6. Je mehr sich jedoch die Menschheit in den socialethischen Einrichtungen vervollkommnet, desto mehr wird auch dem Einzelnen seine sittliche Aufgabe (die Selbstvervollkommnung) bis zum schliesslichen Gelingen erleichtert.

Wie alle Vertreter des Pantheismus, so drückt auch Hartmann in diesen Ausführungen das Sittliche auf die Stufe naturhafter Entwicklung herab. Wie es im Reich der Natur (Pflanzen, Thiere) eine Gattungsentwicklung gibt, die höher steht als die Entwicklung des Einzelnen, und der es keinen Eintrag thut, wenn viele Individuen nicht zur Entwicklung gelangen, so gibt es eine ethische Gattungsentwicklung, die nicht geschädigt wird durch die mangelhaften und gänzlich gescheiterten ethischen Einzelleben. (Vgl. dazu oben S. 87 ff. ähnliche Gedanken von Strauss.)

Die ethische Gattungsentwicklung wird umso weniger dadurch beeinträchtigt, als sie selbst auch nur ein Mittel ist zur Erreichung der unbewussten Zwecke des Absoluten. Es ist merkwürdig, wie Hartmann trotzdem von dem Werthe der persönlichen sittlichen Vollendung unbewusst sich beeinflussen lässt, wenn er annimmt, eine Vervollkommnung der socialethischen Aufgaben erleichtere auch dem Einzelnen seine sittliche Aufgabe bis zum Gelingen. Also ist doch die sittliche Vollkommenheit des Individuums in sich werthvoll; sonst braucht doch Hartmann nach seinen erstlichen Annahmen gar keine Rücksicht mehr darauf zu nehmen.

Wir knüpfen daran gleich die Frage: Wenn durch die socialethischen Einrichtungen die individuelle sittliche Vollkommenheit gefördert wird, scheint dann die letztere nicht doch werthvoller zu sein als die ersteren?

Und wenn durch die fortschreitende gesellschaftliche Sittlichkeit die persönliche sittliche Vollendung möglich gemacht wird und thatsächlich erreicht wird, steht dann der Werth dieser erreichten Vollkommenheit nicht in unversöhnlichem Widerspruche mit dem unerbittlichen Todeslose, durch das sie dem

Nichts überliefert wird? Das Lob des Werthes bleibt vielleicht im Munde der Nachlebenden, aber der Werth selbst bleibt nicht. Man wird uns vielleicht einwenden, dass der sittliche Werth des Einzelnen, der todt ist, todt für immer, als wirksame Kraft zurückbleibt in der Gesellschaft. Das Beispiel des Betreffenden, sein Lob, seine Erziehung, der Einfluss, den er in irgend einer Weise ausgeübt hat, sie bleiben und wirken immer weiter. Allein es ist nicht zu vergessen, dass es eine Eigenart der sittlichen Kraft ist, zu wirken und trotzdem an Kraft nichts zu verlieren. Der Organismus, wenn er hilft, die Gattung befördern, geht selbst zurück, bleibt aber in seinen Wirkungen. Die Tugend des Einzelnen hingegen, wenn sie auf die Entwicklung der Gesellschaft einwirkt (die Gattung sittlicher macht), verliert nichts an Bedeutung und Kraft, ja sie gewinnt an eigener innerer Festigkeit. So zeigt sich schon ein wesentlicher Unterschied, wenn wir die Wirksamkeit des Einzelnen bezüglich der Gattungsentwicklung im Reiche der Natur der Wirksamkeit der ethischen Gesinnung des Einzelnen bezüglich der ethischen Entwicklung der Gattung an die Seite stellen.

Es treten jedoch auch noch andere Verschiedenheiten zu Tage, wenn wir das Verhältniss des Einzelnen zur Gattungsentwicklung im Reiche der Natur weiter vergleichen mit dem Verhältniss des Einzelnen zur Gattungsentwicklung im Reiche der Sitte. Im Reiche der vernunftlosen Natur wird das Mass der Vollkommenheit, das in der Gattung erhalten wird, niemals bewusster werthvoller Besitz vom Einzelnen auf sich als Einzelnes bezogen. Im Reiche der vernünftigen Natur wird dieser physische Werth zwar bewusster Besitz, aber er erscheint nicht so werthvoll, dass er im Individuum und wegen seiner selbst und nicht blos in der Gattung Fortexistenz verdient.

Bei der Annahme Hartmann's hätte eine sittliche Besserung im Angesichte des Todes keinen Werth. Denn eine Umwandlung des alten zur Unsittlichkeit geneigten Willens in einen neuen zur Sittlichkeit geneigten ist bedeutungslos ohne persönliche Fortdauer. Für die Gattungsentwicklung geht in dem einen ethisch verfehlten Leben so wenig verloren als für die Gattungsentwicklung des Apfelbaumes, wenn ein unreifes Aepfelchen vom Baume fällt und zu Grunde geht. Die unbewussten Zwecke des Absoluten werden noch viel weniger davon berührt.

Es hat keinen Sinn, dass die Pflicht unter Umständen sogar den Tod fordern kann, wenn der Tod stärker ist als die Pflicht. Wenn die sittliche Vollkommenheit, die ich erhalte durch Opferung meines Lebens im Dienste der Pflicht, in sich und wegen ihrer selbst werthvoll ist und Existenz verdient, dann ist es verständlich, dass ich der Pflicht das Dasein meines Organismus zum Opfer bringe. Geht jener Besitz hingegen mit dem Tode im Unbewussten verloren, so erscheint der bewusste Besitz des Lebens vorzuziehen zu sein.

Wir mögen versuchen, was wir wollen, wenn wir dem Sittlichen und der sittlichen Vollkommenheit keinen absoluten in ihnen selbst ruhenden Werth geben, ist die Majestät und der Adel der Sittlichkeit und der Pflicht nicht mehr zu retten. Wenn nicht die sittliche Vervollkommnung und die Erreichung der sittlichen Reife eine in sich bestehende Aufgabe, ja die Hauptaufgabe des Einzelnen ist, so ist die Sittlichkeit nicht jene Macht, vor der sich Alles beugen muss. Das Sittliche, wie Hartmann es thut, noch einer übersittlichen Macht unterordnen (S. 602), heisst das Sittliche seines eigenthümlichen Charakters berauben, demzufolge es einen inneren, in ihm selbst ruhenden Werth hat, abgesehen von den Wirkungen, die es nach aussen hervorbringt. Das sittliche Werthgefühl gründet seine absoluten Ansprüche auf den inneren Werth der Sittlichkeit und auf sonst nichts.

Ist aber das Sittliche absolut werthvoll, dann ist auch die sittliche Anlage und ihre Ausbildung, die sittliche Vollkommenheit und ihr Besitz absolut werthvoll, dann ist es nicht verständlich, dass das Eine oder das Andere dem unerbittlichen Todesschicksal verfallen soll.

Auch einige Gedanken von Teichmüller (a. a. O., S. 182 ff.), klar und bestimmt ausgesprochen, richten sich in ihrem Inhalte, wenn auch nicht der Tendenz nach, gegen die Hartmann'schen und ähnliche Ideen. ».... wenn so ein Jeder mit seinen Gaben und nach dem Grade seiner Liebe für das Ganze sein Opfer dargebracht hat, kann er sich dann nicht im Frieden zur ewigen Ruhe legen?« — »Schwerlich wird man leugnen«, antwortet Teichmüller, »dass sich hierin eine edelmüthige, opferwillige Gesinnung ausdrückt, und gewiss wird diese Auffassung denen einen sanfter Trost sein, die den Zweifel

an dem jenseitigen Leben nicht bannen können. Nichtsdestoweniger aber darf man es sich nicht verbergen, dass dieser Auffassung ein arger logischer Trugschluss zu Grunde liegt. Denn erstens scheint darin Alles für den schönsten Zweck, für Wohlfahrt und Glückseligkeiten des Ganzen gethan zu werden. Was ist aber das Ganze? Nun z. B. die Familie, die Kirche, der Staat, das Vaterland. Aber wer erkennt nicht, dass dieses Ganze nichts an sich oder in sich ist? Was ist die Familie anders als der Name für die sämmtlichen Glieder der Familie? Wo ist das Vaterland und der Staat anders als in den Bürgern, die durch ihre Sitte und Bildung die politische oder nationale Einheit bilden? Will man deshalb nicht für ein leeres Wort wirken, so muss alles Gute schliesslich doch nur den lebendigen Individuen, den einzelnen persönlichen Seelen, die allein das Leben und alle Gemeinschaft bilden, zukommen.«

Auch in dem Wirken für Andere findet Teichmüller eine Schwierigkeit. Wenn ich für Andere wirke und die Anderen für die Andern, kurz Jeder für einen Anderen, für wen wirkt man da zuletzt? Einer müsste doch alle Wirksamkeit auf sich beziehen, und das ist höchst unsittlich. »Brechen wir also diesen fehlerhaften Zirkel und erklären, dass, wenn wir für einen Andern wirken, dieser Andere selbst in sich selbst das Gute finden soll, für das wir uns bemühen; er muss Selbstzweck sein. Wirkt er aber auch für uns, so müssen auch wir Selbstzweck sein, d. h. wir müssen in uns einen Mittelpunkt des Lebens haben, der, an sich werthvoll, Grund der Bemühung für Andere sein kann.«

Dieser Mittelpunkt ist nach unserer Ansicht der Gewinn an Wahrheit und sittlichem Werth in einer jeden Persönlichkeit und der daraus hervorquellende Genuss. Ganz von sich und seiner Persönlichkeit abzusehen, ist eine unberechtigte unnatürliche Forderung, weil sie mit dem Begriff der Persönlichkeit in Widerspruch steht. Denn die Persönlichkeit als der Ich-Mittelpunkt aller Beziehungen nach aussen und von aussen darf und muss ihrer Natur nach wenigstens so viel Egoismus haben, dass sie wahren Werth zu besitzen und wahren Werth zu geniessen wünscht. Dass das Absolute seine unbewussten Zwecke durch die Thätigkeit und dann durch die Vernichtung der be-

wussten Persönlichkeit und nicht anders erreichen könnte, wäre doch gar zu merkwürdig. Wir dürfen uns nach Teichmüller der Anerkennung der unendlichen Bedeutung der Persönlichkeit nicht entschlagen, die nicht wie eine Aehre aufspriesst, um Anderen ein paar Körner zu liefern und dann als Stroh zu vergehen. Sie liefert und behält, sie gibt und gewinnt, sie streut aus und sammelt, nämlich Thätigkeit und Werth, Inhalt und Bedeutung durch Erkennen und Wollen, durch Wahrheit und Sittlichkeit sowie durch den Genuss des Erkannten und Gewollten. Sie gibt Genuss, ohne etwas zu verlieren, sie geniesst, ohne Anderen etwas zu nehmen, sie hat die Dinge und die Welt in sich, ohne den äusseren Bestand derselben zu entstellen und zu verkleinern. Sie wächst und nimmt Anderen nichts ab, sie gibt her und verliert nichts. Sie ist thätig und wird nicht müde, sie geniesst und wird nicht träge, sie wird unendlich in ihrem Inhalt und bleibt Eins in demselben Ich als Mittelpunkt dieses Inhaltes — alles Eigenschaften, welche die Annahme einer ewigen Dauer berechtigen und fordern.

§ 5. Tugend und Glück als Eine Vollkommenheit und Vollendung.

Noch unter einem anderen Gesichtspunkte wird die Vollendung des Geisteslebens in einem ewigen Fortleben gefordert, nämlich unter dem Gesichtspunkte, dass sich mit dem Vollzug der Sittlichkeit die innere Zufriedenheit, das Glück verbinden muss.[1] Wir sehen dabei ganz ab von der vielfach umstrittenen Frage, wie dieses Glück hergestellt wird und von wem es hergestellt wird. Ausgangspunkt ist einzig und allein der unserem

[1] Diese Ausführung soll keineswegs ein Beweis aus dem sogenannten Verlangen nach einem unendlichen Glück sein, der Beweis aus dem Glückseligkeitstrieb, den wir in einer späteren Abhandlung eigens darstellen wollen. Auch will sie sich in keiner Weise anlehnen an jenes Argument aus der Gerechtigkeit Gottes, wonach dieser das Gute belohnen und das Böse bestrafen muss, was hier im Leben gar nicht oder wenigstens nicht ausreichend geschieht, also in einem anderen Leben geschehen muss. Dieser Beweis soll auch eigens behandelt werden. Hier soll nur das Eine hervorgehoben werden, dass mit der Heiligkeit, überhaupt mit der Ausübung der Sittlichkeit sich innere Zufriedenheit verbinden muss.

Bewusstsein zugängliche unabweisbare Anspruch auf die stricte Durchführung des Sittengesetzes und das ebenso durch die innere Erfahrung nachgewiesene Rechtsgefühl, wonach das äussere Schicksal dem inneren Werthe entsprechen muss, wonach also mit einem Leben nach den Forderungen der Sittlichkeit die innere Zufriedenheit gegeben sein muss.

Nach der Auffassung der Vertreter der sogenannten uneigennützigen Moral soll die Tugend blos um ihrer selbst willen verwirklicht werden. Schaftesbury[1] z. B. glaubt deswegen, dass die christliche Lehre von Himmel und Hölle ein Hinderniss für die volle und ganze Entfaltung der Sittlichkeit sei. Dass man aus Furcht vor der Hölle und aus Liebe zum Himmel das Gute thun solle, diese Lehre könne weder mit der Tugend, noch mit der wahren Frömmigkeit bestehen. Die Tugend ist bei Rücksichtnahme auf Lohn nicht mehr als ein »profitabler Tausch«, ein »gemeiner Judenhandel«. Denn wer in Erwartung einer Belohnung auf Vergnügen oder das Leben verzichtet, der sagt damit nichts anderes als: er begebe sich alles dessen auf die Bedingung hin, »dass er dafür etwas erhalte, was weit mehr sei als ein Ersatz, nämlich ein Leben voll höchster Wonne und Glückseligkeit«.[2] An einer anderen Stelle rechnet Schaftesbury[3]

---

[1] Schaftesbury, Virt. or Mer. C. I, P 3, S 2, bei Spicker, die Philosophie des Grafen Schaftesbury. Freiburg 1872, S. 149.

[2] Thatsächlich liegt in diesem Gedanken etwas Berückendes. Das Gute thun um himmlischen Lohnes willen hat nichts vom sittlich Guten an sich, wenn nur der Lohn als Lohn ins Auge gefasst wird. Wenn einer blos arbeitet, wir wollen sagen vier Wochen lang, um am Ende der vierten Woche eine beträchtliche Summe Geldes zu bekommen, so gehört seine Arbeit gar nicht in das sittliche Gebiet, sondern sie gehört nur der physischen Ordnung an. Wenn nun der Lohn, um den ich arbeite, nicht im Diesseits, sondern im Jenseits liegt, was ändert sich an der Sache? Ein Ringkämpfer, der wochenlang sich Entbehrungen auferlegte, um in Olympia gekrönt zu werden, wie unterscheidet der sich von einem Erdenkämpfer, der sich in der Enthaltsamkeit übt, um im Himmel gekrönt zu werden? Es kommt *a)* der Inhalt der Uebungen in Betracht, *b)* der Umstand, dass in confuso doch mehr als blosser Lohn im Himmel begehrt wird; der Lohn, den Gott gibt, ist nicht blosser Lohn im Sinne von subjectiver Befriedigung und objectiver Bereicherung, sondern Lohn der Vollendung in Erkennen und Wollen, der auch in sich wertvoll ist und nicht blos als Genuss und Bereicherung.

[3] Miscell. Refl. III ch. 2, p. 122, vgl. The Moralists, P. II, sectio 3, p. 177—178, siehe bei Jodl, Gesch. d. Ethik, Bd. I, Stuttgart 1882, S. 181 f.

die Vorstellungen von jenseitigen Belohnungen und Bestrafungen einfach zu den Geschmacklosigkeiten, welche auf den gebildeten Theil der Menschen nicht nur eindruckslos bleiben, sondern als Kindermärchen belacht werden. Gut genug sind sie im schlimmsten Falle für jenen Theil der Menschheit nämlich, bei dem es sich nicht darum handelt, ihn sittlich zu machen, sondern ihn nur zu bändigen und im Zaume zu halten; hier mögen sie neben Rad und Galgen eine würdige Stelle behaupten. Wollten wir uns also Schaftesbury und den zahlreichen übrigen Vertretern der sogenannten uneigennützigen Moral anschliessen, so könnten wir aus der Nothwendigkeit eines Lohnes, den die Sittlichkeit im Gefolge hat, beziehungsweise einer Strafe, die auf die Unsittlichkeit folgt, keineswegs etwas beweisen. Denn Lohn und Strafe wären vom sittlichen Standpunkt aus, der höher steht als der Interessenstandpunkt, zu verwerfen.

Uebrigens ist es besser, dass wir nicht vom Verhältniss des Lohnes, beziehungsweise der Strafe zur Sittlichkeit, beziehungsweise zur Unsittlichkeit reden, sondern vom Verhältniss des Glückes, beziehungsweise des Unglückes zur Sittlichkeit, beziehungsweise zur Unsittlichkeit. Unsere Gegner werden wohl kaum eine unschädliche und nothwendige Beziehung des Glückes zur Sittlichkeit verwerflich finden. Sie scheinen ihre Angriffe mehr gegen den äusseren, juristisch verliehenen Lohn und die äussere, juristisch verhängte Strafe zu richten, welche die Sittlichkeit in Recht, die Moral in Jurisprudenz, das Handeln aus innerer Werthschätzung in eine kluge Berechnung zu verwandeln drohen. Daher erklären sich vielleicht auch die scheinbaren Widersprüche, in die sich die Vertreter der uneigennützigen Moral verwickeln. Schaftesbury[1] z. B. ist der Ansicht, dass sich mit dem Sittlichen nothwendig auch die höchste innere Befriedigung verbinden muss. Muss sich aber mit dem Sittlichen nothwendig der Zustand innerer Befriedigung, oder genauer gesagt, das Gefühl des Glückes verbinden, dann darf man in dem sittlichen Handeln auch Rücksicht auf diese Befriedigung nehmen. Dass die Rücksicht auf das Glück von der Sittlichkeit nicht ausgeschlossen zu werden braucht und nicht ausgeschlossen werden darf, ergibt sich:

[1] Siehe bei Jodl, a. a. O., S. 178.

I. Aus der Natur des Menschen, in dem sich die Anlage zur Sittlichkeit und der Drang zum Glück gleich allgemein und gleich nothwendig findet. Eine Grundanlage im Menschen aber und ein Fundamentaltrieb im Menschen dürfen nicht in einem derartig scharfen Gegensatz stehen, dass der Gegenstand des einen den Gegenstand des andern ausschliesst. Ihre Harmonie nachzuweisen, ist die rechte wissenschaftliche Erklärung. »Das Interesse der Sittlichkeit hängt daran, dass ihre Theorie vor offener Verachtung bewahrt bleibe, und ihre wirkliche Existenz ist davon bedingt, dass sie nicht im Scheine der Gegensätzlichkeit zu Privatinteresse und Selbstliebe steht... Allerdings besteht das Sittliche und Rechte in der Achtung und Befolgung dessen, was an und für sich gut ist; aber in Augenblicken kühler Ueberlegung können wir ein derartiges Verhalten nur dann vor uns rechtfertigen, wenn wir uns überzeugt haben, dass es unserem Glücke dienlich oder wenigstens nicht entgegen ist.« So Butler (Serm., XI, p. 201. Jodl, a. a. O., S. 193 f.).

II. Die Rücksicht auf Glück kann sich ganz gut vereinigen lassen mit der Rücksicht auf den inneren, den sittlichen Werth einer Handlung. Denn der Mensch kann sich bestimmen aus mehreren Rücksichten. Diese mehrseitige Bestimmung lässt sich um so eher erklären und begreifen, weil das Glück, beziehungsweise der Genuss (natürlich auch oft nur scheinbarer) auch von der unsittlichen That zu erwarten ist und weil die Bestimmung durch das Lustgefühl meistens zu einer Entscheidung im Sinne der schlechten Handlung drängt. Genuss ist hier und Genuss da, meistens der intensivere und (scheinbar) grössere auf Seite der unsittlichen Handlung. Wenn dann die sittlich-gute Handlung trotzdem vollbracht wird, so gibt der sittliche Werth der Handlung den Ausschlag.

III. Wie Butler (s. oben I.) richtig bemerkt, wird die Lehre von der Sittlichkeit geradezu der Verachtung preisgegeben, wenn nicht die Ueberzeugung herrschen darf, dass ein sittliches Verhalten auch zum Glücke führt. Jede andere Ansicht ist offenbar unnatürlich. Aller Ansicht ist es, dass das Sittliche als das höchst Werthvolle vollbracht werden muss und dass die Hauptaufgabe des Menschen ist, sich immer mehr zur sittlichen Vollendung und zur sittlichen Hoheit heranzubilden.

Kein Mensch, der nicht die Welt in ein Narrenhaus umwandeln möchte, wird daran zweifeln. Die nothwendige Würde und Ueberlegenheit des Sittlichen aber ist nicht mehr zu retten, sobald ein unsittliches Verhalten zu wirklichem und dauerndem Glück und ein sittliches zu wirklichem und dauerndem Unglück führen kann. Das muss unbedingt ausgeschlossen sein. Warum soll es denn nicht so sein dürfen, dass ich das aus der Sittlichkeit entstammende Glück mit und in der Sittlichkeit erstreben darf, während der Genuss, der aus der Unsittlichkeit stammt oder zur Unsittlichkeit führt, zu verwerfen ist?

IV. Auch das unausrottbare Rechtsgefühl[1] in uns fordert gebieterisch, dass dem inneren Werth das äussere Schicksal entsprechen muss. Es muss eine Umsetzung der entsprechenden sittlichen, beziehungsweise unsittlichen Gesinnung ins Reale des äusseren, d. h. des empfundenen Wesens- und Lebenszustandes stattfinden. Es darf zwar keineswegs das Sittliche dem Nützlichen untergeordnet oder aus ihm abgeleitet werden (Egoismus, Utilitarismus), denn sonst wäre die selbständige Würde und unabsetzbare Majestät des Sittlichen aufgegeben. Aber beide dürfen auch nicht bis zur Unvereinbarkeit getrennt werden. So gut es eine thätige Vollkommenheit gibt (Sittlichkeit), so gut gibt es auch eine geniessende (Zustand des Glückes). Das Ich als der Sammelpunkt und Ausgangspunkt aller Eindrücke, Ideen Erkenntnisse und Handlungen bleibt eben immer ein Ich, das nicht allein denkt, sondern auch fühlt, nicht allein thätig ist, sondern auch geniesst. Träger Genuss ist natürlich ausgeschlossen, es ist der mit Thätigkeit verbundene Genuss gemeint.

Es ist nicht nothwendig, dass das Glück des sittlichen Menschen (beziehungsweise das Unglück des unsittlichen) durch einen äusseren gewaltsamen Eingriff hergestellt wird (das wäre zu viel Jurisprudenz), sondern es muss in der naturgemässen Entwicklung der Dinge liegen, dass der Mensch mit sittlicher Gesinnung in Umständen sich befindet, die ihn zufrieden und glücklich machen, während bei dem Unsittlichen das Gegentheil der Fall ist. So wenigstens verlangt es unser Rechtsgefühl. Wenn unser Inneres sich aufbäumt beim Anblick des triumphi-

[1] Ueber das Rechtsgefühl vgl. Schell, Gott und Geist. Paderborn 1896, S. 611 ff.

renden Lasters und der unterdrückten Tugend, so hat das nichts gemein mit Rachsucht und Neid, sondern es ist der Ausdruck jenes durchaus zulässigen und edlen Rechtsgefühles.

Hartmann (a. a. O., S. 43) macht der christlichen Lehre von der jenseitigen Vergeltung Vorwürfe, die nicht zu unterschätzen sind. Nach ihm haben die »vernünftigeren Theologen« vom Menschen gefordert, er soll das Gute thun[1] und das Böse lassen, nur deshalb, weil Gott es geboten habe, nicht um des Lohnes willen .... »Aber selbst dieser kleinere Theil vernünftiger Theologen,« meint Hartmann, »wagt zum grösseren Theil doch wieder nicht, mit dem Wortlaute und unzweideutigen Geist der evangelischen Verheissungen zu brechen und möchte deshalb die jenseitige Vergeltung als accidentielle Folge des sittlichen und unsittlichen Handelns conserviren, nachdem er sie als Grundlage eines Moralprincipes verworfen: er verlangt, dass der Mensch zwar selig sein soll in der Hoffnung der ewigen Seligkeit (Rom. 8, 24) und sein ganzes Leben erfüllt und durchleuchtet sein lassen soll von dieser Freude über die ihn für seine Tugend erwartende himmlische Freude, dass er aber trotzdem sich von dieser accidentiellen Folge seines Handelns auf keine Weise beim Handeln beeinflussen lassen soll. Diese Forderung widerspricht aber den unabänderlichen Gesetzen der Motivation, indem sie verlangt, dass der Mensch eine Vorstellung von stärkster Motivationskraft beständig vor Augen haben und dabei diese Vorstellung nicht als Motiv auf sich wirken lassen soll, obgleich er eben das thut oder thun soll, was aus jenem Motiv sich ergibt oder ergeben würde. Wird diese Forderung trotz ihres psychologischen Widersinnes dennoch festgehalten, so ergibt sich aus ihr nothwendig die Selbsttäuschung, dass man die thatsächlich durch dies transcendent-egoistische Motiv hervorgerufenen Handlungen als Ausfluss einer durch keinerlei Selbstsucht getrübten, rein ethischen Gesinnung ansieht. Solche Selbsttäuschung führt aber unmittelbar zu pharisäischem Tugendstolze und bei der Unausbleiblichkeit richtigerer Einblicke in den wahren Motivationsprocess zu pharisäischer

[1] Das Gute thun aus Liebe zu Gott als der persönlichen Heiligkeit ist nach ältester und neuester Lehre der katholischen Kirche die höchste Stufe der Sittlichkeit (vgl. die Lehre von der vollkommenen Liebe und Reue in jedem katholischen Katechismus).

Heuchelei, zum Prunken mit einer durch die That erprobten ethischen Gesinnung, die in diesem Masse gar nicht vorhanden ist, da ihre angeblichen Früchte auf anderem Baume gewachsen sind.«

Klar sind die Worte. Aber inwieweit sind sie berechtigt?

Es ist wahr, dass die grellen sinnlichen Darstellungen der himmlischen Freuden und der höllischen Leiden leicht so stark das Gefühl ergreifen, dass der Gedanke an die Güte und Schlechtigkeit der Handlungen zurücktritt. Es ist grosse Gefahr, dass man das Eine thut nur, um Lohn zu erlangen, und das Andere meidet nur, um der Strafe zu entgehen. Wäre Jemand so gestimmt, dass er mit Bewusstsein das Gute nur deswegen thut, weil Lohn darauf gesetzt ist, es also nicht thun würde, wenn nicht jener Lohn damit verbunden wäre, und dass er das Böse nur deswegen lässt, weil es gestraft wird (so dass er es nicht lassen würde, wenn jene Strafe nicht darauf stünde), so läge keine Spur von Sittlichkeit, sondern lautere Unsittlichkeit vor. Allein es ist nicht zu vergessen:

a) Es können die Rücksichten auf Lohn und Strafe sich mischen und verbinden mit der Bestimmung aus der Erkenntniss der inneren Güte und Schlechtigkeit. Je mehr das letztere vorherrscht, desto grösser ist die sittliche Güte des betreffenden Actes, und je weniger es vorherrscht, desto geringer ist seine sittliche Güte.

b) Lohn und Strafe können (namentlich bei ungebildeten Menschen) in der Weise wirken, dass die Güte, beziehungsweise Schlechtigkeit einer Handlung ihnen in nachdrücklicherer Weise zum Bewusstsein gebracht wird. Ungebildete und wenig denkende Menschen haben für den sogenannten inneren Werth weniger Sinn und Verständniss, wenn ihnen nicht derartige äussere Hilfsmittel geboten werden.

c) Lohn und Strafe, sowie die Furcht und Hoffnung, die sie erregen, sammt den durch sie angefachten sinnlichen Trieben können die Wirksamkeit des sittlich Guten unterstützen, ohne sie aufzuheben. So finden sittlich schwache Menschen an ihnen eine Stütze. Es muss nicht jeder gleich die höchste Stufe der Sittlichkeit erreichen, obwohl ja dem einzelnen Menschen sowohl wie der gesammten Menschheit die Aufgabe zugefallen ist, sich auf eine immer höhere Stufe der Sittlichkeit emporzuarbeiten.

Das wird um so leichter geschehen können, je mehr die Menschheit zum selbständigen und tiefen Denken gebracht wird.

Wir müssen uns nun wohl erinnern, dass Jesus Christus und die Apostel Menschen vor sich hatten, ja die Apostel selbst Anfangs noch auf dem Standpunkt standen, dass sie für inneren Werth und innere Schlechtigkeit kein Verständniss hatten. Bei ihnen war also die Beziehung auf Lohn und Strafe unter den unter *a) b) c)* gegebenen Gesichtspunkten nothwendig. Auch bei der grossen Masse des christlichen Volkes ist bis jetzt noch dieser Standpunkt einzuhalten. Je weiter die Bildung und die Fähigkeit zum selbständigen Denken voranschreitet, desto mehr kann die Betonung von Lohn und Strafe zurücktreten und desto mehr können auch jener Lohn und jene Strafe ihres äusserlichen, juristischen und sinnlichen Charakters entkleidet werden, der ihnen bildlicher Weise beigelegt wurde und der Bildungsstufe der Menschen entsprechend beigelegt werden musste, damit sie und die durch sie zum Verständniss gebrachte innere Güte, beziehungsweise Schlechtigkeit der Auffassungskraft zugänglich wurden. Aufgabe der Predigt war es nie, etwas wissenschaftlich tief zu erklären.

Wer demnach auf dem Standpunkt steht, dass er Sinn und Verständniss hat für die innere Güte und die innere Schlechtigkeit der Handlungen, für den ist jener Lohn und jene Strafe

α) nicht äusserlich, juristisch verhängt,[1]

β) nicht mit Gewalt herbeigeführt,

γ) nicht eine freiwillige äussere Zugabe des höchsten Gottes,

δ) nicht eine nothwendige äussere Zugabe, welche der mangelhaften Wirksamkeit der sittlichen Ideen zu Hilfe kommt,

sondern ε) das Gefühl des Glücks (je grösser die Sittlichkeit, desto höher dieses Glücksgefühl), beziehungsweise des Unglücks (auch im Verhältniss zum Grade der Unsittlichkeit stehend), das sich mit der sittlichen, beziehungsweise unsitt-

[1] Man spricht so vielfach von der Sanction des Sittengesetzes durch Lohn und Strafe. Allein das würde die Ethik zur Jurisprudenz machen, die Moralität zur Legalität. Da es dem Sittlichen nicht ankommt auf den äusseren Vollzug, sondern auf den Vollzug aus dem inneren Werthe, so würdigt eine sogenannte Sanction des Sittengesetzes das Sittengesetz in jeder Beziehung herab.

lichen Beschaffenheit innerlich, naturgemäss und mit Nothwendigkeit verbindet. Dieses Gefühl des Glücks kann im jetzigen Zustand nicht so lebhaft und so lebendig vorgestellt werden, dass es die Wirksamkeit der sittlichen Güte einer Handlung untergräbt. Im Kampfe mit denn sinnlichen Regungen gegenwärtiger Leidenschaften, Lust- und Unlustgefühle, die so stark, so elementar und so zwingend auftreten, wird es fast ganz und gar die eigene Wirksamkeit verlieren; der Gedanke an es wird fast nur noch Begleiterscheinung sein. Es handelt dann der Mensch aus der inneren Güte der betreffenden That, begleitet von dem Bewusstsein, dass ein sittliches Verhalten zu dauerndem Glück führen wird, wenn auch im einzelnen Falle dieses Glück nicht erreicht wird. Zudem verschlägt es nicht das Geringste, wenn wir auch aus Rücksicht auf jenes Glück handeln. Denn dieses Glück ist mit der Sittlichkeit wesensverwandt, weil es aus ihr stammt, sie unbeschadet bestehen lässt und sogar zu grösserer Sittlichkeit befruchtet. Es ist nicht accidentielle Zugabe, wie Hartmann Lohn und Strafe nennt, sondern wesensverwandter Ausfluss. Die Rücksicht auf es kann deswegen nie derart werden, dass sie die sittliche Güte bei Seite lässt oder ihre Bedeutung im Handeln untergräbt. Und das ist es ja, was Hartmann fürchtet und was wirklich Bedenken erregen kann.

V. Einen bedeutenden Antheil an dem Glücke, dass dem sittlichen Menschen zusteht, hat allerdings das Gefühl des befriedigten sittlichen Bewusstseins und einen Theil der Strafe der Gottlosen stellt jenes unabweisbare bittere Gefühl dar, das wir Stimme des Gewissens, Reue, Gewissensbisse nennen. Allein es ist auch nach Jodl (a. a. O., S. 178) nicht immer ganz dasselbe, ein befriedigtes sittliches Bewusstsein haben und glücklich sein. Es lässt sich das wohl kaum bestreiten, wenn man seine eigene Entwicklung, die tägliche Erfahrung und die Geschichte zu Rathe zieht. Es stellt sich im Leben oft ein Widerspruch dar zwischen der Sittlichkeit und unserem Glücke. Um statt vieler Beispiele nur eines anzuführen, denken wir an das erhabene Beispiel Jesu Christi, den wir für unseren Gott und Heiland halten und den auch der Ungläubigste zum allermindesten für einen Idealmenschen erklärt. Mit einem so befriedigten sittlichen Bewusstsein wie er, ist noch Keiner aus dieser Welt fortgegangen. Noch im letzten Athemzuge übte er

einen der heroischesten Tugendacte (»Vater, verzeih' ihnen! Sie wissen nicht, was sie thun!«). Dass er aber glücklich gewesen sei, wird Niemand behaupten, der seinen Schmerzensruf kennt: »O Gott, mein Gott! Warum hast Du mich verlassen!« Um Tausende liessen sich die Beispiele derer vermehren, die Christus nachfolgten im sittlichen Handeln, ihm aber auch folgen mussten auf dem Wege des Leidens und der Schmerzen.

Unser Rechtsgefühl ist sehr unbefriedigt, wenn wir eine derartige Disharmonie zwischen Werth und Schicksal, zwischen der Fundamentalanlage zur Sittlichkeit und dem Fundamentaltrieb zum Glück erblicken. Wenn es nicht ein Fortleben gibt, nach dem Tode gibt, wo solche schreiende Disharmonien ausgeglichen werden, so ist

1. Das so fest und allgemein begründete Rechtsgefühl ein Wahngebilde und mit ihm alle ethischen Gefühle und Urtheile, auf deren Basis wir uns erheben sollen zum Vollzug des Sittlichen und zur Erstrebung der sittlichen Vollkommenheit. So sehr aber das sittlich Vollkommene und die sittlichen Ideale überhaupt nicht Scheinmächte sein sollen, so wenig dürfen es die sittlichen Gefühle und Ideen sein, auf denen sich das Gebäude der Vollkommenheit aufbaut.

2. Es ist unmöglich, dass die sittliche Reife erreicht werde. Auch nach Schaftesbury's Ansicht gibt es Lebensverhältnisse so trauriger Art, dass blos Tugend und Rechtschaffenheit im Wege stehen, ihnen durch Mord, Diebstahl u. s. w. sofort ein Ende zu machen. Hat nun Jemand die Ueberzeugung, dass die Tugend, wenn auch nicht hienieden, so doch im Jenseits sich verbindet mit zufriedenstellenden äusseren Verhältnissen (d. h. im Gefühlsleben), so wird er nicht blos seine Neigungen im Gleichgewicht halten, sondern allmälig so sehr mit der Tugend verwachsen, dass sie schliesslich zu seiner anderen Natur wird. Kann er diese Ueberzeugung aber nicht haben, so wird er zur Ansicht kommen müssen, dass, wie sein Drang nach Glück, so auch seine Anlage zur Sittlichkeit Selbsttäuschungen und Wahngebilde sind, die kein Recht auf Existenz und kein Recht auf eine Beachtung ihrer Ansprüche haben.

3. Eine Verbindung der Sittlichkeitsanlage mit dem Glückseligkeitsdrang ist deswegen wirkungsvoller zu einem Unsterb-

lichkeitsbeweise als der Glückseligkeitstrieb allein, weil man zwar den Trieb nach vollendeter Seligkeit für einen Traum erklärt[1] hat, weil man aber kaum sich so blossstellen wird zu behaupten, auch die Anlage zur Sittlichkeit sei nur eine fixe Idee.

Auch aus einem anderen Grunde noch ist diese Verbindung zu empfehlen. Das Thier ist nämlich ebenfalls für das Gefühl des Wohlbefindens und Unwohlseins empfänglich und hat den Trieb nach vollständigem Wohlbefinden. Wenn es auch nicht wie der Mensch darüber reflectirt, so hat es doch immerhin die Empfindung dafür. Die Reflexion, die beim Menschen hinzutritt, statuirt zwar einen grossen Unterschied zwischen dem Glück des Menschen und dem des Thieres, dem Glücksdrang des Menschen und dem Glücksdrang des Thieres, aber doch noch keinen vollwesentlichen, wenn wir blos den Glücksdrang betrachten und nicht den Verstand, der thätig hinzukommt. Erst die ethische Verknüpfung des Glückseligkeitsdranges mit der Sittlichkeitsanlage, die den Menschen wesentlich von dem Thier unterscheidet (weil das Thier nicht im Stande ist, inneren Werth zu erkennen und aus Rücksicht auf den inneren Werth zu handeln), erhebt auch den Glücksdrang klar und bestimmt über das rein Physische hinaus. Erst der ewige und unzerstörbare Werth des Sittlichen gibt auch dem Geniessen eine überirdische Bedeutung, weil nach unserem Rechtsgefühl innerer Werth und äusseres Schicksal sich verbinden müssen. Erst die Bedingung des Vollzuges des Sittlichen gibt auf Erfüllung des Glückseligkeitstriebes einen Anspruch, der nicht mehr blos der physischen, sondern der ethischen Ordnung angehört.

Die Bezugnahme auf das Rechtsgefühl in uns macht die Bezugnahme auf Gott überflüssig und gibt dem ganzen Beweis einen mehr ethisch-psychologischen als metaphysischen Charakter. Das Rechtsgefühl in uns ist empirisch-psychologische Thatsache, der nothwendige Vollzug der Sittlichkeit ethisch-psychologische Forderung, der Glückstrieb psychologische Thatsache, während der Nachweis der Gerechtigkeit Gottes, auf welche der alte Beweis aus der Nothwendigkeit der Vergeltung sich gründet, der Metaphysik angehört. Der Einwand des Scotismus, es könne

[1] Strauss, Der alte und der neue Glaube, a. a. O.

eine Verpflichtung Gottes zu einem jenseitigen Lohn und einer jenseitigen Strafe nicht nachgewiesen werden, hat bei unserer Fassung des Beweises gar keinen Raum. Ausserdem wird unser Beweis aus dem Rahmen blosser Jurisprudenz hinaufgehoben in das Gebiet der Moral, ferner die Sittlichkeit aus dem Gebiet der Vergeltungs- und Lohnsucht auf die Stufe der reinen Sittlichkeit, die um des inneren Werthes willen ewiger Fortdauer und Selbstbethätigung werth ist.

Doch können wir leicht und ungezwungen auch durch den Hinweis auf die göttliche Heiligkeit unseren Beweis stützen. Derselbe überlegene heilige Wille nämlich, der in den sittlichen Gefühlen die Vollbringung des Ethisch-Guten gebieterisch und unabweisbar fordert, verpflichtet sich in dem Rechtsgefühl, das Physisch-Gute mit dem Sittlich-Guten zu verbinden. Wenn er das letztere hier auf Erden nicht thut, so wird und muss er es in einem anderen Leben thun.

VI. Zwischen dem Sittlich-Guten und dem Physisch-Guten, der Vollkommenheit und dem Glück, der Thätigkeit und dem Genuss herrschen hier in diesem Leben in mehreren Beziehungen Disharmonien, die ihre Lösung nur in einem jenseitigen Leben mit klarerer Erkenntniss, mit grösserer Willensstärke und durch eine für die Sittlichkeit ungefährliche Befriedigung unseres Genusstriebes finden können. Die antichristliche Wissenschaft constatirt fortwährend diese Widersprüche und beruhigt sich damit, die Zahl der Welträthsel zu vermehren, während es doch die Aufgabe der Wissenschaft ist, Räthsel zu lösen, Licht und Klarheit zu schaffen. Der grosse Wundt (Ethik, Stuttgart 1886, S. 434) klagt, dass der letzte Zweck des sittlichen Strebens nur ein idealer, in Wirklichkeit nie zu erreichender sei und dass nicht die Ethik mit ihren Begriffen, sondern nur die Religion mit ihren Vorstellungen sich unterfangen könne, das Ideal als ein erreichbares hinzustellen. Jodl, einer der grössten Ethiker unserer Zeit, klagt (a. a. O., S. 178), dass es nicht immer dasselbe bedeute, ein befriedigtes sittliches Bewusstsein haben und glückselig sein, was doch eigentlich sein müsste. Wenige sprechen wie Hartley[1]. Dieser findet auch, dass vollendete Sittlichkeit wie vollständiges Glück hienieden selten ist. Die meisten Menschen sind in ihrem gegenwärtigen Zustande weder der einen noch

[1] Serm. XI. Bd, p. 201, siehe bei Jodl, a. a. O., S. 193 f.

der anderen fähig und beide sind keineswegs immer vollkommen ausgeglichen; darum ist die definitive Lösung nur unter der Voraussetzung des Jenseits und einer unendlichen Perfectibilität möglich, welche schliesslich alles in Harmonie aufzulösen vermag. Und diese Annahme findet er durch die geoffenbarte wie durch die natürliche Religion gleich begründet. Doch heben wir die angedeuteten Disharmonien, die nur im Jenseits eine Lösung finden können, etwas schärfer hervor:

Die Eine Disharmonie, dass es nicht immer ganz dasselbe bedeute, ein befriedigtes sittliches Bewusstsein haben und glücklich sein, dass beides aber nothwendig zusammengehört, wurde bereits ausführlicher erörtert.

Eine andere Disharmonie zeigt sich darin, dass in dieser Welt Genüsse als begehrenswerth erscheinen, die unsittlich sind und zur Unsittlichkeit führen, träge Genüsse, die das moralische Leben erschlaffen machen und die Erhebung zur sittlichen Vollkommenheit untergraben. Nach der Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Anlage zur Sittlichkeit aber und des Triebes zum Glück zu urtheilen, muss es einen Zustand geben, in dem der Genuss und die Thätigkeit sich nicht entgegenstehen, sondern die Thätigkeit (Sittlichkeit) den Genuss in sich trägt und naturgemäss zu ihm führt (die ewige Seligkeit, welche das Christenthum verspricht, ist die mit Seligkeit verbundene Heiligkeit).

Dann wird auch jene Disharmonie im Denken aufhören, gemäss derer der Eine die Sittlichkeit ganz verwirft (Hedonismus) der Andere die Sittlichkeit aus dem eigenen Nutzen (Egoismus) ableitet, wieder ein Anderer sie ableitet aus dem, was der Allgemeinheit zum Nutzen gereicht (Utilitarismus), ein Anderer endlich nur das sittlich nennt, was in keiner Weise auf Genuss Rücksicht nimmt (die sogenannte uneigennützige Sittlichkeit). Das Eine ist falsch, weil das Sittliche das höchst Werthvolle ist, das Andere, weil das Sittliche über das Nützliche erhaben ist und ihm nicht untergeordnet werden darf, das Letzte endlich, weil der Mensch nicht allein denkt und will, sondern auch fühlt.

§ 6. Die facultative oder bedingte Unsterblichkeit.

Man hat aus dem Beweis für die Unsterblichkeit aus der Wahrheit und Sittlichkeit ein Unsterblichkeitsprivileg ableiten

wollen. »Wäre die Unsterblichkeit Allen gesichert, bedürfte es dazu keines edlen Strebens, keiner Opfer und Selbstverleugnung, keiner Leistungen, welcher Art auch, dann wären diejenigen Thoren, welche sich darum bemühen, die ihr kurz bemessenes Dasein dafür einsetzen, auf die Freuden des Daseins und die Genüsse, welche die Erde bietet, verzichten und ihnen entsagen. Der Strassenfeger stünde auf derselben Stufe wie der Leiter eines Staates, der Feigling .... mit dem Helden ... der ausschweifende Wüstling mit dem gottgeweihten Mönche, jeder Skribent mit einem Schopenhauer.« (David Asher, das Endergebniss der Schopenhauer'schen Philosophie, 1885.) — »Warum soll man«, lässt Teichmüller (a. a. O., S. 182) die Gegner der allgemeinen Unsterblichkeit sagen, »warum soll man dem geringen Geschöpfe, dem Menschen, eine solche Würde und eine so unendliche Dauer zuschreiben, wenn man doch sieht, wie nichtig das Dasein so unzähliger Menschen ist« ... »Man will aus der Plattheit und Gewöhnlichkeit der meisten Seelen schliessen, dass ihnen unmöglich eine so grosse Zukunft bevorstehen könne, sondern man will nur etwa die aristokratischen Seelen, welche durch Kunst oder Wissenschaft oder praktische Weisheit und Menschenliebe und Seelenhoheit hervorragen, mit einer solchen Aussicht begnadigen« (a. a. O., S. 180).

Strauss steht gerade auf dem entgegengesetzten Standpunkt. Er meint, die hohen Seelen hätten sich ausgelebt, bei ihnen seien alle Anlagen zur Entwicklung gekommen. Ein Beweis aus der Nothwendigkeit der Entwicklung der Anlagen führe also zu der Annahme, dass die bestentwickelten Geister untergehen, weil ihre Anlagen ausgebildet sind, die schlecht entwickelten dagegen das Privileg einer Fortexistenz geniessen, weil die Anlagen noch nicht ausgebildet sind (siehe oben, S. 85).

Gegen Strauss haben wir bereits geantwortet (oben S. 88f.). Gegen die Anderen gelten folgende Grundsätze:

1. Der Beweis aus Wahrheit und Sittlichkeit gründet sich auf die Anlagen zu diesen Gütern, die sich in Allen finden.

2. Wird diese Anlage nicht zur Entwicklung gebracht, so geschieht dies entweder in Folge der Schuld oder in Folge des Schicksals.

War Schuld die Ursache, so wird Busse und Läuterung wieder gut machen, was die Sünde verhindert. Diejenigen, welche

sich hier schon vervollkommnet, brauchen sich dieser Läuterung nicht zu unterziehen und sind ausserdem früher im Besitz der betreffenden Güter und ihres Werthes und Genusses. Wie schön passt hier auch jenes Gleichniss des Heilandes von den Arbeitern im Weinberge. Ein Herr dingte Arbeiter in seinen Weinberg Morgens, Mittags und sogar noch eine Stunde vor dem Feierabend. Als er nun allen den gleichen Lohn auszahlte, murrten die, welche länger gearbeitet hatten und sprachen: »Diese, die letzten, haben nur Eine Stunde gearbeitet, und Du hast sie uns gleich gehalten, die wir die Hitze und Last des Tages getragen haben.« Er aber sprach: »Freund, ich thue Dir nicht unrecht; bist Du nicht um einen Zehner mit mir übereingekommen? Nimm, was Dein ist und geh' hin; ich will aber diesem letzten auch geben wie Dir. Oder ist es mir nicht erlaubt zu thun, was ich will? Bist du neidisch, weil ich gut bin?« (Matth. 20, 1—16). Seid ihr neidisch? so könnten auch wir Jenen zurufen, die im Besitze der Unsterblichkeit und ihrer Güter sie Anderen nicht gönnen, weil jene gefehlt haben, sie ihnen nicht gönnen, auch wenn durch Busse Alles gut gemacht werden soll. Schliesst das Bewusstsein des höchsten Werthes, des grössten Besitzes und des daraus entspringenden Genusses nicht eine solche Gesinnung aus? Ja, wir behaupten sogar, dass ein Mensch, der diese Gesinnung hat, noch nicht alle Schlacken der Unsittlichkeit aus sich entfernt hat und selbst noch der Läuterung bedarf. Denn zu einer nur einigermassen anerkennenswerthen sittlichen Gesinnung gehört doch wahrhaftig die der Barmherzigkeit und Nächstenliebe. Wer die (göttliche) Gerechtigkeit bis zu dem Masse vertritt, dass er den Sündern nicht gönnt, was er hat, auch wenn sie Busse thun wollen und werden, ist ein Bild des Teufels, der die göttliche Gerechtigkeit an sich verflucht, an Anderen bis zum Uebermass fordert.

War das Schicksal die Ursache, dass die Anlagen sich nicht entwickelten (Krankheit, früher Tod, ungünstige Lebensverhältnisse), wohlan, dann haben jene Seelen geradezu fast noch mehr Anspruch auf Unsterblichkeit als die entwickelten Seelen. Was ein grausames Geschick hier versagte, muss eine gütige Parze jenseits geben. Unter dem Gesichtspunkte des Ausgleiches zwischen Freiheit und Schicksal gewinnt die ewige Fortdauer eine doppelte werthvolle Bedeutung. »Der Beweis-

grund für die Unsterblichkeit«, sagt Schell (a. a. O., S. 667), »liegt in der Anlage und Befähigung für Wahrheit und Vollkommenheit, nicht in der mehr oder weniger erreichten Theilnahme.... Dem gegenüber hat es keine Bedeutung, ob die geistige Anlage unter der Gunst des Erdenschicksals einigermassen entwickelt oder unter dessen Ungunst in ihrer naturgemässen Entfaltung gehemmt wurde. Vielmehr ist gerade die Unbill, welche in der Verkümmerung so vieler Geistesanlagen durch blinde und rohe Gewalt liegt, sowie die Ungleichheit im diesseitigen Lebensschicksal ein besonderer Grund, der die gerechte Ausgleichung im Jenseits fordert. Es ist ja die Idee der Gerechtigkeit und Vollkommenheit, welche allein die Verwirklichung verdient; nur um ihretwillen wird die jenseitige Vollendung und Unsterblichkeit angenommen. Denn nur sie hat ein Recht, wirklich zu sein; nur sie hat Sinn und Zweck, wenigstens für immer und ewig.«

In der Annahme, dass nur den gebildeten und bevorzugten Seelen die Unsterblichkeit zu theil werde, lässt sich der Einfluss darwinistischer Gedanken nicht verkennen. Denn nach der darwinistischen Entwicklungstheorie bleibt das Vollkommene im Kampf um das Dasein, während das Unvollkommene untergeht. Allein die Vollkommenheit des Geistes und die Vollkommenheit der organischen Welt haben keine Aehnlichkeit. Hier muss das Eine untergehen, um dem Anderen Platz und Existenzfähigkeit zu geben, hier ist ein Kampf um Bestand und Nahrung. Dort wird ein Geist vollkommener, wenn er mit anderen vollkommenen Geistern zusammen ist, und braucht nicht unterzugehen. Denn es besteht kein Kampf, sondern nur freundschaftliche Anziehungskraft. Je mehr Einer wächst an Erkenntniss und Vollkommenheit, desto mehr kann er den Anderen mittheilen, ohne zu verlieren. Vielmehr erstarken die Geister in der gegenseitigen Mittheilung.

Wer blos den »aristokratischen« Seelen die Unsterblichkeit geben will, der vergisst, dass, wie schon Plato sagt, die Seele oft wie der Gott Proteus mit Schlamm und Seetang unkenntlich erscheint, und doch jede Seele die Kraft der unsterblichen Gottheit besitzt.

Schluss: Die Frage nach dem Raume für die grosse Zahl der abgeschiedenen Seelen.

Eine Frage wurde in der ganzen Arbeit nicht berührt, die aber Strauss viel Kopfzerbrechen zu machen scheint. »Wenn es sich um die Existenz lebendiger Wesen, und zwar von vielen Milliarden solcher Wesen handelt, ist es unerlässlich, nach dem Orte zu fragen, wo diese Wesen — wir meinen die abgeschiedenen Menschenseelen — ihr Unterkommen finden sollen. Die altchristliche Weltanschauung fand sich durch diese Frage nicht berührt, da sie für ihre Seligen im Himmel, über dem sternengeschmückten Firmament, wie für die Verdammten in der Hölle unter der Erde beliebigen Raum zur Verfügung hatte. Für uns ist, wie wir schon oben gesehen, jener himmlische Raum um den Thron Gottes weggefallen; der Raum im Innern der Erde aber durch irdische Stoffe so ausgefüllt, dass uns auch für die Hölle das Local fehlt. Doch der beharrliche Unsterblichkeitsglaube hat gerade unserer modernen Weltanschauung einen neuen Vortheil abzugewinnen versucht. Haben wir den christlichen Himmel nicht mehr, so haben wir dafür die Unzahl der Gestirne, und auf diesen ist ja wohl für weit grössere Massen abgeschiedener Seelen, als unsere Erde ihnen liefern kann, Raum genug. Auch sind diese Weltkörper augenscheinlich von so verschiedener Beschaffenheit, die Verhältnisse der Stoffmischung, Beleuchtung, Erwärmung u. s. f. so mannigfaltig, dass die einen wohl ebensogut als eine Hölle, wie die anderen als ein Paradies zu betrachten sein mögen.« [1]

Allerdings gab es Männer, die naiv genug waren, aus der Existenz anderer Himmelskörper die Unsterblichkeit der Seelen zu beweisen. Sie halten die Existenz jener Himmelskörper für zwecklos, wenn sie nicht etwa die Aufgabe hätten, Zufluchts-

[1] Strauss, a. a. O., S. 130.

und Aufenthaltsorte für die abgeschiedenen Seelen zu sein.[1] Wenn man sagt, auch das Detail der Gestirne sei dazu bestimmt, das menschliche Wissen zu vermehren, und die abgeschiedene Seele habe durch die Erkenntnisse dieser Art Gelegenheit, ihr Wissen zu bereichern, so ist das doch wenigstens nicht sinnlos, wenn man aber Aufenthaltsorte für die Seelen sucht und diese finden will auf den Gestirnen, so ist das geradezu naiv.

Unsere Kenntnisse vom Raum sind mangelhaft und unbestimmt. Selbst jene grosse Frage, ob der Raum eine Bedingung der Existenzmöglichkeit der körperlichen Dinge ist und also gedacht wird als etwas, was die körperlichen Dinge in sich aufnimmt, oder ob der Raum erst gebildet wird durch die Existenz von Körperlichem, ist noch keineswegs befriedigend gelöst. Ja, das Wesen des Körperlichen selbst harrt noch einer befriedigenden Klarlegung. Die Existenz von Geistigem ist klarer erwiesen durch die innere Wahrnehmung als die Existenz vom Körperlichen durch die sinnliche Wahrnehmung, die so oft täuscht und schon so oft getäuscht hat. Es hat deswegen weder Veranlassung noch Zweck, zu untersuchen, ob die Bedingungen der Existenz, die wir für das sogenannte Körperliche annehmen, auch für das nöthig sind, was wir geistig nennen. Dann ist ferner die Frage nach der Unendlichkeit des Raumes noch nicht endgiltig entschieden. Einerseits muss man eine Grenze des Raumes annehmen, weil der Raum eben dem Begriffe nach etwas Begrenztes ist, andererseits kann man sich der stets drängenden Frage nicht erwehren, was wohl hinter diesen Grenzen ist. Soll all das nicht vielleicht daher rühren, dass wir noch gar nicht wissen, was Raum ist? Also wird sich wohl aus der Raumfrage kaum eine Schwierigkeit gegen die Fortdauer der Seele erheben lassen.

Strauss scheint das auch einzusehen. Denn er macht die Bemerkung (S. 130): »Man erinnert uns hier natürlich und muss uns erinnern, wie es sich ja um Seelen, d. h. um immaterielle Wesen handelt, deren Fortdauer nach dem Tode aber daraus erwiesen worden sei, dass sie nicht zusammengesetzt sind

[1] Vgl. Real-Encyklopädie für protstantische Theologie, Leipzig 1885, Bd. XVI, S. 214: Ueber den sogenannten astronomischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele.

und keinen Raum einnehmen, mithin sich nicht ..... beengt finden werden. Dann aber konnten sie ebenso gut auf der Erde bleiben; oder vielmehr sie haben kein Verhältniss zum Raum, sie sind überall und nirgends, kurz, keine wirklichen, sondern eingebildete Wesen.«

Die Geister nehmen keinen Raum ein und sie haben kein Verhältniss zum Raum, ist zweierlei. Die Thomisten[1] lehren, dass der Geist an und für sich und unmittelbar keine Beziehungen zum Raume habe, und doch könne derselbe im Raume und an einem bestimmten Punkte des Raumes, d. h. an einem Orte sein. Er kann nämlich auf Körper im Raume wirken. Wo er aber wirkt, da muss er irgendwie sein. Nach der scotistischen Annahme vermag der Geist auch an und für sich ohne Thätigkeit auf einen Körper, mit seiner Substanz einen bestimmten Theil des Raumes einzunehmen, d. h. an einem Orte zu sein. Gutberlet (a. a. O., S. 203) meint, gegen diese Ansicht sei nichts Triftiges einzuwenden. Rehmke[2] leugnet jede Beziehung des Geistes zum Raum. Gewöhnlich stellt man die Sache so dar: Der Körper ist im Raum circumscriptive, d. h. seine Grenzen fallen zusammen mit den Grenzen des ihn umschliessenden Raumes, der Geist aber ist im Raume definitive, d. h. er ist zwar in einem bestimmten Theil des Raumes, an einem Orte, aber nicht so, dass von einer Begrenzung und Einschliessung durch den betreffenden Raumtheil die Rede sein könnte.

Doch fragen wir uns dem gegenüber:

»Wie kommen wir denn zum Raumbegriff und zur Raumvorstellung?«

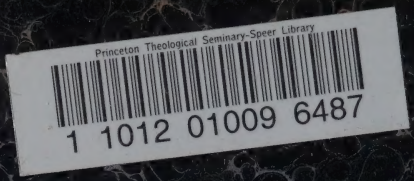
Unser Geist nimmt verschiedene Kraftwirkungen der sogenannten materiellen Welt auf, z. B. die Wellenbewegung des Aethers, die Schallwellen. Sie bildet er um in die Lichtempfindung und die Tonwahrnehmung; denn Licht ist ohne unseren Geist Wellenbewegung des Aethers und Ton ist ohne ihn Bewegung der Schallwellen. So empfängt unser Geist von einem grossen Theil der materiellen Welt Kraftwirkungen, die er um-

[1] Siehe bei Gutberlet, Der Kampf um die Seele, a. a. O., S. 202 und 203.

[2] Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. Hamburg und Leipzig 1894, S. 27 f.

bildet in die ausgedehnten Gegenstände. Von diesen Gegenständen nun abstrahirt er die Ausdehnung und denkt sie für sich allein bestehend als etwas, was da sein muss, um die ausgedehnten Gegenstände aufzunehmen — das ist der Raumbegriff. Indem er diesen Begriff mit einem Phantasiebild (grosse Kugel, grosses Viereck) umkleidet, kommt er zur Raumvorstellung. Der Raum ist also ein Gebilde unseres Geistes. Es braucht nicht gefragt zu werden, ob der Geist Raum nöthig hat, da nicht einmal feststeht, ob es einen grossen Raumbehälter für die materiellen Dinge wirklich gibt.

Keineswegs darf man also die Behauptung aufstellen: »... sie (die Geister) haben kein Verhältniss zum Raum, sie sind überall und nirgends, kurz keine wirklichen, sondern eingebildete Wesen«. Kein Reich ist realer und mächtiger, als das Reich des Gedankens. Man kann uns aber nicht angeben, in welchem Theile des Raumes der geistige Gehalt eines Vortrages ist, der Inhalt eines Gedankens, Wortes, Satzes — und doch wird Niemand im Ernste behaupten, geistiger Gehalt sei nichts Wirkliches, sondern nur etwas Eingebildetes. Den Raum und die Raumvorstellung zum Kriterium seiner Wirklichkeit und Unwirklichkeit zu machen, hat so wenig Berechtigung, wie das Auge und das Sehen zum Kriterium der Existenz überhaupt. Dem Raumbegriff fehlt es am Nachweis der Realität und nicht der Seele.


Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01009 6487